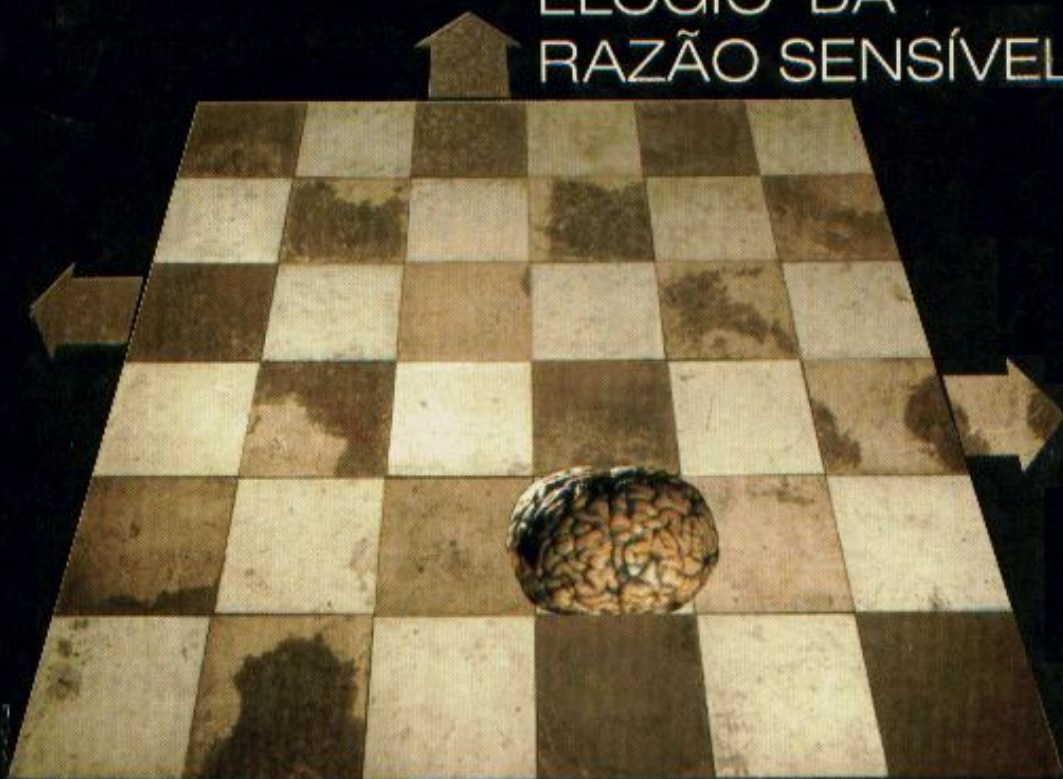


ELOGIO DA
RAZÃO SENSÍVEL



Michel Maffesoli



MICHEL MAFFESOLI

Elogio da Razão Sensível

Editora Vozes
1998

MICHEL MAFFESOLI
ELOGIO DA RASÃO SENSÍVEL

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil) Maffesoli, Michel,
1944

Elogio da razão sensível / Michel Maffesoli ; tradução de
Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. – Petrópolis, RJ :
Vozes, 1998. Título original: Éloge de la raison sensible.

Bibliografia.

ISBN 85-326-2078-7

1. Ciências sociais – Filosofia 2. Filosofia 3. Razão 1. Título.
98-0267 CM-300.1 Índices para catálogo –sistemático:

1. Ciências sociais : Filosofia 300.1

© 1996, Éditions Grasset & Fasquelle

61 Rue des Santos-Pères

75006 Paris, France

Título do original francês: Éloge de la Raison Sensible

“Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères, de l’Ambassade de France au Brésil et de la Maison française de Rio de Janeiro”.

“Este livro, publicado no âmbito do programa de participação à publicação, contou com o apoio do Ministério francês das Relações Exteriores, da Embaixada da França no Brasil e da Maison Française do Rio de Janeiro”.

Direitos de publicação em língua portuguesa no Brasil:

Editora Vozes Ltda.

Rua Frei Luís, 100

25689-900 Petrópolis, RJ

Internet: <http://www.vozes.com.br> Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora.

FICHA TÉCNICA DA VOZES

PRESIDENTE Gilberto M.S. Piscitelli, OFM

DIRETOR EDITORIAL Avelino Grassi

EDITOR Lidio Peretti – Edgar Orth

DIRETOR INDUSTRIAL José Luiz Castro

EDITOR DE ARTE Ornar Santos

EDITORAÇÃO Edição e organização literária: Ecio Elvis
Pisetra Revisão gráfica: Revitec S/C Diagramação: Josiane Furrati
Supervisão gráfica: Valderes Rodrigues

ISBN 2 246-52271-4 (edição francesa)

ISBN 85.326.2078-7 (edição brasileira)

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

Para Dominique-Antoine Grisoni

Sumário

I. DEONTOLOGIA.....	9
II. A RAZÃO ABSTRATA.....	25
1. A razão separada.....	27
2. Crítica da abstração	38
III. A RAZÃO INTERNA.....	51
1. O raciovitalismo	53
2. O pensamento orgânico	65
IV. DO FORMISMO	79
1. Abordagem do formismo.....	81
2. A forma, força de atração	89
3. A forma social	101
V. FENOMENOLOGIA	111
1. A descrição	113
2. A intuição	130
3. A metáfora	147
VI. A EXPERIÊNCIA.....	159
1. O senso comum	161
2. A vivência.....	176
VII. A ILUMINAÇÃO PELOS SENTIDOS	187

I

DEONTOLOGIA

O real é verdadeiro, ser já o contenta.

HENRI ATLAN

Talvez seja quando o sentimento de urgência se faz mais premente que convém pôr em jogo uma estratégia da lentidão. Assim, confrontados que estamos, todos, ao fim das grandes certezas ideológicas; conscientes, também, do cansaço que invade os grandes valores culturais que moldaram a modernidade; por fim, constatando que esta última já não tem grande confiança em si mesma, é indispensável recuar um pouco para circunscrever, com a maior lucidez possível, a socialidade que emerge sob nossos olhos. Esta, por mais estranha que seja, não pode deixar ninguém indiferente. O observador, o “decididor”, o jornalista ou, simplesmente, o ator social, estamos todos implicados por tal emergência. Mas resta ainda saber apreciá-la em seu justo valor. E isso não poderá ser feito se o

que está em estado nascente for medido com base no padrão daquilo que já está estabelecido. O *establishment*, com efeito, não é uma simples casta social, é, antes de mais nada, um estado de espírito que tem medo de enfrentar o estranho e o estrangeiro. O bárbaro não está mais às nossas portas, ultrapassou nossos muros, está em cada um de nós. Portanto, de nada serve julgá-lo, ou mesmo negá-lo. Sua força é tamanha que ele seria capaz de tudo submergir. Assim, como foi o caso em outras épocas, é melhor compreendê-lo, quanto mais não seja para poder integrar, ainda que homeopaticamente, o inegável dinamismo de que é portador.

Quando já não se tem quaisquer garantias, ideológicas, religiosas, institucionais, políticas, talvez seja preciso saber apostar na sabedoria relativista. Esta “sabe”, por um saber incorporado, que nada é absoluto, que não há verdade geral, mas que todas as verdades parciais podem entrar em relação umas com as outras. É isto, o bom uso do relativismo: quando não há uma finalidade

11

assegurada, quando o objetivo distante esmaeceu-se, podemos conceder às situações presentes, às oportunidades pontuais, um valor específico. Isso é bem difícil para os diversos moralismos que

funcionam à base da lógica do “dever ser”. O “você deve” perde a força assim que os costumes vacilam. E a atualidade não poupa exemplos que mostram a caducidade do juridismo moderno. Nesse sentido, o apelo a um “Estado de direito”, tanto do ponto de vista nacional quanto do internacional, por mais louvável que seja, não passa de um *flatus vocis*, um encantamento que, no melhor dos casos, é pueril e, no pior, simplesmente hipócrita. Em qualquer dos casos, não permite levar em conta a dura realidade *daquilo que é*, já que, na maioria das vezes, não se envolve com quaisquer estados de espírito.

Todavia, por mais relativista que seja, a lição das coisas não implica de modo algum uma abdicação do intelecto. Trata-se simplesmente de um desafio ao qual é preciso responder. E, em seu sentido mais estrito, ela remete para uma deontologia, a saber, para uma consideração das situações (*ta deonta*) naquilo que elas têm de efêmero, de sombrio, de equívoco, mas também de grandioso. É assim que à moral do “dever ser” poderia suceder uma ética das situações. Esta, ou melhor seria dizer, estas últimas são atenciosas à paixão, à emoção, numa palavra, aos afetos de que estão impregnados os fenômenos humanos. Tudo aquilo que, retomando uma anotação de D.H. Lawrence, requer “um espírito de simpatia, de finura e de discernimento... um espírito de respeito

por essa coisa em luta e em ruínas que é uma alma humana” (*O amante de Lady Chatterley*). Extrapolando, poderíamos dizer que o mesmo se dá para a alma do mundo. O moralismo está fora de circulação; mais vale, para compreendê-la, pôr em ação uma sensibilidade generosa, que não se choque ou espante com nada, mas que seja capaz de compreender o crescimento específico e a vitalidade própria de cada coisa.

Dizendo o mesmo em outras palavras, convém elaborar um saber “dionisíaco” que esteja o mais próximo possível de seu objeto. Um saber que seja capaz de integrar o caos ou que, pelo menos, conceda a este o lugar que lhe é próprio. Um saber que

12

saiba, por mais paradoxal que isso possa parecer, estabelecer a topografia da incerteza e do imprevisível, da desordem e da efervescência, do trágico e do não-racional. Coisas incontrolláveis, imprevisíveis, mas não menos humanas. Coisas que, em graus diversos, atravessam as histórias individuais e coletivas. Coisas, portanto, que constituem a *via crucis* do ato de conhecimento. É isso, propriamente, que remete para o que acabei de chamar de saber “dionisíaco”. Este, sem justificar ou legitimar o que quer que seja, pode ser capaz de perceber o fervilhar

11

existencial cujas conseqüências ainda não foram totalmente avaliadas.

Mas, para tanto, não se pode ter medo de tomar parte na destruição de ideais ou de teorias obsoletas, ainda que isso deva perturbar algumas sonolências dogmáticas. Com efeito, assim como notava René Char, vivemos em “um mundo em agonia que ignora sua agonia e se mistifica, pois obstina-se em ornar seu crepúsculo com as cores da aurora da idade do ouro” (*Em 1871*). Os espíritos livres devem dispor-se a lembrar essa agonia e a pôr em dia as mistificações ambientes. É esta a “filosofia do martelo”: ser capaz de destruir para que o que deve crescer possa fazê-lo em total liberdade. Não é coisa fácil, pois as opiniões comuns, na *intelligentsia*, ocupam o lugar de destaque. Portanto, é preciso coragem para recusar professar as superstições que freqüentemente são moda ou que, aliás, variam com ela, dentre as quais o que se convencionou chamar de teorias “científicas”. Isso implica que se saiba lavrar os campos já tão maçados do pensamento moderno: “é por isso que sempre e a cada passo, sob qualquer ou nenhum pretexto, em toda ocasião e até fora de ocasião, convém riscar tudo o que é admitido e emitir paradoxos. Depois a gente vê no que dá” Saibamos pôr em ação tal desenvoltura. Ela é roborativa e lembra – isso também é coragem intelectual – que é

preciso dizer aquilo que é, ainda que o que se diga não deixe de incomodar. Podemos lembrar, a esse respeito, a anotação que os letrados da Idade Média por vezes apunham à margem de um ou outro livro: Cave, *hic sermo durus est*. Sim, a linguagem pode ser dura, mas não temos que ser vendedores de sopa, ou receitar tranquilizantes. E, à imagem do que fazia Simmel – esse espírito agudo que foi

13

qualificado de “esquilo filosófico” – a descrição dos fenômenos sociais não há de ser unicamente um “problema”, mas sim uma plataforma a partir da qual vai elaborar-se um exercício do pensamento que responda, da melhor maneira, às audaciosas contradições de um mundo em gestação.

Emitir paradoxos. Um deles é a implicação emocional, a empatia com a socialidade e o fato de pensar com desapego. Eis aí uma atitude de espírito que não se aprecia celebrar. Em geral a preferência vai para as “mentes lúcidas”, que sabem decretar aquilo que convém pensar ou fazer, que indicam por que e como se deve fazê-lo. Como já disse, a moda está, indubitavelmente, com o moralismo. Mas, afinal, será mesmo necessário ir no sentido da corrente? À vida do homem sem qualidades são inúteis as injunções morais. E, arriscando-me aqui a ser inatual

13

ou, na melhor das hipóteses, compreendido com atraso, é ela, essencialmente, que nos interessa. “A mais profunda das subversões não consiste obrigatoriamente em dizer aquilo que choca a opinião, a lei, a polícia, mas em inventar um discurso paradoxal”. Essa observação de Roland Barthes, a respeito de Sade, merece reflexão. Com efeito, o paradoxo, em seu sentido mais estrito, é o próprio da vida comum. Repousando na empiria, esta última é, estruturalmente, polissêmica. Não possui um sentido determinado, mas sentidos que são postos à prova e vividos à medida que vão surgindo. É propriamente isso que deveria interdizer-nos o espírito sério e sua consequência direta: a *paranóia*. O saber ligado à “razão instrumental” é um saber ligado ao poder. Ao homem de conhecimento só convém um tipo de “inação vigilante” (Raymond Abellio) que era, em seu momento fundador, o próprio da “*scholé*”, a saber, o lazer estudioso. Assim fazendo, o conhecimento, deixando de lado o poder e sua *libido dominandi*, pode ficar atento à potência popular, ao seu lento crescimento e à sua irredutível postura.

É estando desapegado em relação aos diversos ideais impositivos e universais, é estando enraizado no ordinário, que o conhecimento responde melhor à sua vocação: a *libido sciendi*. Por que não dizer: um saber erótico que ama o mundo que descreve. Assim,

pela purgação do geral, da Verdade, daquilo que é tido como correto,

14

pode encarar-se o plausível e os possíveis das situações humanas. Uma deontologia tal, no sentido indicado pouco acima, não se pode simplesmente afastar com as costas da mão.

Nem tampouco se haverá de esvaziá-la pela habitual conspiração do silêncio. É certamente tentador. E é freqüente que acadêmicos e jornalistas, cada um em seu domínio respectivo, lancem mão desse expediente. De fato, é mais cômodo ceder às facilidades da mídia, adotar construções teóricas cujos contornos já sejam conhecidos. Mas, como toda endogamia, esta tem seus limites, e seus perigos já começam a poder ser apreciados. O principal deles é ficar-se, cada vez mais, desconectado da realidade da qual se deseja dar conta. Está entendido: nada mais resta a esperar do saber estabelecido. Sem distinguir tendências, ele vinculou por demais sua causa ao exercício do poder. E mesmo criticando-o, ficou-lhe por demais contradependente. O interesse, agora, está noutro lugar.

Não se trata de fanfarronada mas, sim, de desejo de participar de um debate intelectual que ultrapasse as habituais categorias de um

15

cartesianismo, que tenha engendrado a visão de um mundo contratual, regido por um voluntarismo racional. Neste sentido, talvez seja menos interessante preocupar-se com saber de onde vem a crise do burguesismo, sob suas variantes socialistas ou liberais, do que de perguntar-se para que tende a energia social. Pois, ainda que não esteja mais focalizada sobre o produtivismo, que não se projete mais para o longínquo, essa energia é inegável. Assim como indiquei em livro precedente, “a contemplação do mundo” é uma forma de criação. Convém pensá-la. No sentido etimológico, isto requer um novo “discurso do método”, isto é, um encaminhamento. Em suma, da mesma maneira como Descartes balizou o caminho da modernidade, é preciso saber balizar o da pós-modernidade.

Em penetrante conferência na Ecole Normale, Julien Gracq fazia uma distinção entre literatura de criadores e literatura de moedeiros, esta última vulgarizando, “para os leitores atrasados, a produção em tom de anteontem”. Ao contrário, no que toca à primeira, ele falava de uma “crítica de castelo de proa” com os

15

olhos apontados “de antemão para os novos mundos”. É bem disso que se trata, no que diz respeito à

16

socialidade (re)nascente. O “tom de anteontem” – o do racionalismo abstrato – já não convém, num momento em que a aparência, o senso comum ou a vivência retomam uma importância que a modernidade lhes havia negado. E, ainda que seja sob forma de constatação, importa assumir, intelectualmente, a afirmação da existência, o “sim” à vida a que tudo isso incita.

Mas, ainda que se permita talhar a metáfora do observador em seu castelo de proa, é preciso admitir que a visão da costa que se delineia ao longe não tem garantia alguma. Ela comporta uma boa parcela de sonho, é incerta quanto aos contornos daquilo que se configura e nada pode prever quanto à duração do trajeto a realizar. Belo programa, o da incerteza! Mas é preciso passar por ele. Pois, mesmo ignorando onde vamos chegar, mesmo sabendo nos tributários da tormenta ou da calmaria, não é menos certo que estamos a caminho, e que o antigo mundo está atrás de nós. Uma tal consciência ou quase-consciência coletiva é inegável, é vivida enquanto tal. É preciso, pois, indicar suas tendências, e, para tanto, estar atento à experiência que procede de acordo com o ritmo que é o seu, o qual não podemos, em nada, acelerar ou frear. É em termos de composição musical que se deve encarar a questão: nada de abertura em fanfarra, mas avançar primeiro lentamente, *moderato*,

passando progressivamente a *allegretto* e assim por diante. É o corpo social que compõe a partitura, é preciso seguir seu compasso. Nossa análise será da mesma ordem: fazendo, bem lentamente, a crítica da razão abstrata, ela procurará, mais vivamente, surpreender a razão interna em ação nos fenômenos sociais, em seguida proporá, em crescendo, abordar a delicada questão da experiência vivida, do senso comum que é a expressão desta, e da temática do sensível, que bem poderia ser a marca da pós-modernidade.

Falei do “*establishment*” como estado de espírito e indiquei, igualmente, a necessária purgação à qual convinha submeter tal estado de espírito. Esta não diz respeito apenas ao erudito ou ao acadêmico especialista da coisa social. É preciso devolver ao

16

pensamento a amplitude que é a sua: ela pertence a cada qual, e é cada um de nós que deve operar a conversão de espírito necessária à compreensão da sociedade nascente. Com efeito, do mesmo modo como o Senhor Jourdain fazia prosa sem perceber, é naturalmente, com instrumentos mais ou menos sofisticados, que continuamos sendo impregnados pelo racionalismo próprio à modernidade. É de modo igualmente natural que tendemos a reportar tudo à

18

unidade do conceito, com a redução que isso pressupõe. Assim como observa Marguerite Yourcenar, “os filósofos submetem a realidade – de modo a poderem estudá-la pura – aproximadamente às mesmas transformações a que o fogo ou o pilão submetem o corpo: nada, de um ser ou de um fato tais como os conhecemos, parece subsistir nesses cristais ou nessa cinza” (*Memórias de Adriano*).

É bem verdade que tal depuração, por mais satisfatória que seja para a inteligência mecânica ou instrumental, é de pouco interesse quando o politeísmo vital tende a afirmar-se com força. Há momentos em que não se pode mais mumificar ou isolar analiticamente o objeto ou o sujeito vivo. É então que, ultrapassando o conceito, é preciso saber associar a arte e o conhecimento. Sendo um e outro entendidos, é claro, em sua acepção mais ampla. Em resumo, não se pode assimilar a humanidade, também movida pela paixão e pela não-razão, ao objeto morto das ciências naturais. Lembremo-nos, a propósito, de Mr. Grangind, de Dickens, pondo em fórmulas e equações as mais complexas questões sociais. De seu observatório ele podia “dar uma espiada nas miríades fervilhantes de seres humanos”, e ser capaz de decidir-lhes a sorte “sobre uma ardósia, e de enxugar-lhes todas as lágrimas com um pedacinho de esponja suja”. É bem assim que procede essa “*so-called*

Science of Sociology”. Prefiguração, se é que há uma, do **Admirável mundo novo** ou de **1984**, tal pretensão não é excepcional, sendo até – com nuances – moeda corrente, de tal modo é verdade que temos dificuldade para sair da malha, estreita e sólida, dos conceitos estabelecidos. Aí nos sentimos à vontade, como na doce quietude dos “laboratórios”, observatórios, salas de redação, comitês múltiplos e diversos, conselhos de toda ordem, partidos, sindicatos, e

17

outras áreas de lazer para as crianças comportadas que são os membros da *intelligentsia*, incluídas aí todas as corporações profissionais e ideologias, sem distinção.

Quando o questionamento oriundo (por vezes sem palavras) do próprio corpo social se torna assunto permanente, quando a indiferença ou a desafeição pelas instituições se torna maciça, quando a revolta é tão pontual quanto impensada, em suma, quando o contrato social, a cidadania, a nação, e até o ideal democrático não produzem mais nenhum eco entre aqueles que são seus supostos beneficiários, então é inútil pretender tapar as brechas com curativos de improviso. Sobretudo quando estes provêm da clássica farmacopéia constituída a partir dos sistemas modernos, cujo dogmatismo da verdade é a expressão acabada. Com efeito, aqueles que sabem sempre

20

tendem – para o bem maior dos demais, é claro – a desejar impor suas soluções. É nisso, igualmente, que o conceito “pega” e não quer mais soltar aqueles aos quais se aplica, ainda que assim possa feri-los. Jogando com uma vizinhança de som, e permanecendo no registro do jogo de palavras, pode-se lembrar que o “*Begriff*”, conceito em alemão, *nec plus ultra* da filosofia moderna, não deixa de evocar o fato de arrancar^{*} aquilo a que se aplica. É bem esse o fundamento próprio da progressão conceptual: ela impõe, se impõe, brutaliza, em lugar de deixar ser o desenvolvimento natural das coisas.

Se considerarmos que a maneira ocidental de fazer ou pensar não é a única válida, podemos reconhecer, em referência, por exemplo, ao pensamento chinês, que há, como observou François Julien, uma “propensão das coisas”. Sabedoria que deixa ao mundo a iniciativa, sabedoria que considera que convém deixar “trabalhar a propensão inscrita na realidade”, sabedoria que não deixa de ser eficaz e isso porque se inscreve no “prolongamento do curso do Mundo (*o Tao*)”. Há aí um fecundo ensejo à reflexão. As coisas e as pessoas são o que são;

* Em francês *griffer*, termo que comporta este significado (N. do T.).

procedem e organizam-se de acordo com uma disposição que lhes é própria. Assim, em vez

18

de desejar “pegá-las” no conceito, talvez valha mais a pena acompanhar a energia interna que está em ação em tal propensão. De minha parte propus pôr em ação um pensamento de acompanhamento, uma “*metanóia*” (que pensa ao lado), por oposição à “*paranóia*” (que pensa de um modo impositivo) próprio da modernidade. Algo como uma sociologia da carícia, sem mais nada a ver com o arranhão conceptual.

Não há dúvida de que é fácil falar, a qualquer pretexto, de revolução copernicana. Contudo, a socialidade nascente apela para uma postura intelectual que saiba romper com a visão unívoca de um mundo que pode ser dominado com ajuda da razão. Aqui também, a vida social nos incita a ter mais prudência: nossas sociedades policiadas são aquelas onde o irracionalismo se afirma com força crescente. Acaso não será por se ter pretendido coibir aquilo que, por diversos nomes, foi denominado “parte maldita”, “instante obscuro”, coisas de que a natureza humana também está impregnada? Como observava Carl Gustav Jung, “o racionalismo mantém com a superstição uma relação de complementaridade.

22

Que a sombra aumenta proporcionalmente com a luz é uma regra psicológica, assim, quanto mais a consciência se mostrar racionalista, mais o universo quimérico do inconsciente ganhará em vitalidade. Pode-se interpretar de diversas maneiras tal observação, pode-se concordar quanto ao diagnóstico e lamentar as situações empíricas para as quais o mesmo remete; ainda assim, a atualidade nos dá inúmeros exemplos nesse sentido. Portanto, em vez de continuar pensando segundo um racionalismo puro e duro, em vez de ceder às sereias do irracionalismo, talvez seja melhor pôr em prática uma “deontologia” que saiba reconhecer em cada situação a ambivalência que a compõe: a sombra e a luz entremeadas, assim como o corpo e o espírito, interpenetram-se numa organicidade fecunda.

É em função de tudo isso que se pode propor a substituição da *representação* pela apresentação das coisas. Não se trata de prestidigitação, nem de uma licença lingüística sem conseqüências, e sim de uma mudança de envergadura. Com efeito, a representação foi, em todos os domínios, a palavra mágica da modernidade. Assim,

19

para indicar brevemente, ela está na base da organização política, daquilo que se convencionou

23

denominar ideal democrático, e justifica através deste fato todas as delegações de poder. Também a encontramos nos diversos sistemas interpretativos, procedendo por mediações sucessivas e tendo por ambição, para além da simples fatualidade, representar o mundo em sua verdade essencial, universal e incontornável. Em ambos os casos, a progressão repousa sobre a depuração – que aqui deve ser entendida em seu sentido estrito –, sobre a redução e sobre a busca da perfeição. Bem outra é a apresentação das coisas, que se contenta em deixar ser aquilo que é, e se empenha em fazer sobressair a riqueza, o dinamismo e a vitalidade deste “mundo-aí”.

Este é, certamente, imperfeito, mas tem o mérito de ser, e de ser vivido enquanto tal. Assim, a apresentação sublinha que não se pode jamais esvaziar totalmente um fenômeno, isto é, qualquer coisa de empírico, de empiricamente vivido, através de uma simples crítica racional. Trata-se do coração pulsante da reflexão desenvolvida aqui. É igualmente o que está em ação, de maneira difusa, nos diversos imaginários sociais onde parece prevalecer, cada vez mais, a aceitação ou a acomodação a um mundo tal como é. É o que permite falar da “contemplação do mundo” como figura maior da pós-modernidade. É a partir daí que se pode insistir – na análise das formas, no levar a sério os fenômenos ou no retorno da

experiência – sobre aquilo que Gilbert Durand chama de “papel cognitivo da imagem”. Imagem que não busca a verdade unívoca mas que se contenta em sublinhar o paradoxo, a complexidade de todas as coisas. A especificidade dessa atitude mental é de não transcender o que é manifesto, não aspirar a um além, mas, isto sim, de remeter-se às aparências, às formas que caem sob os sentidos, para fazer sobressair sua beleza intrínseca. Fazendo dizer a Sigmund Freud o que ele certamente não pretendeu dizer, há aí um tipo de sabedoria que nos incita “a não descobrir senão o que é evidente”.

Pode-se falar de sabedoria, porquanto tal “deixar-ser” não implica um “deixar-correr” intelectual. Pelo contrário, ela requer uma ascese, a de não se fazer o jogo do demiurgo que manipula, ao seu bel-prazer, aquilo que convida a ser visto, em favor daquilo que se desejaria que fosse.

20

Desse ponto de vista, a apresentação é mais escrava do que senhora da realidade social ou natural. Está a serviço do dado mundano, mais do que exerce domínio sobre ele. Isso é particularmente evidente através da noção de estilo. Já mostrei como este, antes de ser o feito de um outro, era a marca de uma época. Mas há certamente uma interação entre a criação

25

social e a de um autor. E aquele que estiver atento à beleza do mundo, às suas expressões específicas, participa do esforço criativo deste. Talvez seja isso o que permite dizer que “o estilo, a escritura são sempre postos a serviço da física, da vida”. É nesse sentido que o “deixar-ser” é uma exigência que, para dar conta da globalidade da existência, para exprimir essa obra de arte que é a vida, sabe integrar, em doses variáveis, o zelo estético no próprio seio da progressão intelectual. Precisemos, no entanto, que a busca de tal holismo, própria aos sociólogos (dentre eles Durkheim) bem como aos protagonistas contemporâneos da globalidade (os do “*New Age*”, por exemplo) é exigente também para o leitor, precisamente no sentido de que ela não repousa sobre a facilidade de uma realidade recortada em rodela. Com efeito, ao contrário de uma idéia convencionada, a ênfase posta no estilo, seja o da época ou aquele que é próprio do observador que dele trata, requer um esforço de reflexão, e isso porque ele não revela conteúdo preciso algum, mas contenta-se em descrever um continente, uma forma, onde cada qual deve dispor-se a exercer sua própria capacidade de pensar. O racionalismo revelador de mensagens vai direto ao alvo, segue essa *via recta* cuja eficácia é conhecida. Totalmente outro é o caminhar incerto do imaginário. Isso culmina num saber raro; um saber

que, ao mesmo tempo, revela e oculta a própria coisa descrita por ele, um saber que encerra, para os espíritos finos, verdades múltiplas sob os arabescos das metáforas, um saber que deixa a cada um o cuidado de desvelar, isto é, de compreender por si mesmo e para si mesmo o que convém descobrir; um saber, de certa forma, iniciático.

Nessa busca do Graal, a metáfora tem um papel privilegiado, por integrar os sentidos à progressão intelectual. Pode-se até dizer que ela se situa exatamente a meio caminho entre o lugar ocupado

21

pelo sentido na vida social e sua integração no ato de conhecimento. Desse ponto de vista, ela atualizaria a exigência platônica que impõe a elevação do sensível ao inteligível. Entendendo-se que tal “elevação” reconhece o sensível como parte integrante da natureza humana e, evidentemente, os efeitos sociais que isso pressupõe. Com efeito, em todos os domínios, do mais sério ao mais frívolo, dos diversos jogos de faz-de-conta ao jogo político, na ordem do trabalho como na dos lazeres, bem como nas diversas instituições, a paixão, o sentimento, a emoção e o afeto (re)exercem um papel privilegiado. Portanto, caso se queira saber dar conta dos mesmos, importa encontrar instrumentos adequados, dentre os quais se

27

conta a metáfora. “Diamante da língua”, nos diz Matzneff. Isso quer dizer que ela faz parte desse tesouro, do qual somos os depositários, que, nos melhores momentos da história do pensamento, permitiu que se encontrasse um equilíbrio entre o intelecto e o afeto.

Esse equilíbrio se encontra, e é vivido enquanto tal, no senso comum, que foi tão estigmatizado durante toda a modernidade; está igualmente presente no pensamento orgânico das sociedades tradicionais; por fim, é um elemento incontornável da socialidade pós-moderna. Em particular nas jovens gerações que, empiricamente, vivem uma inegável sinergia entre a razão e os sentidos. Por conseguinte, aquele que deseja dar conta da sensibilidade social que emerge em nossos dias estaria bem inspirado se integrasse uma tal globalidade em sua análise. E para ilustrar esta última, pode-se fazer uma comparação com o pintor impressionista. Ele trabalha ao ar livre, escapa ao enclausuramento das fórmulas prontas e dá conta das ambiências que compõem aquilo que o cerca. O impressionismo intelectual está também ligado à simplicidade da existência cotidiana. Faz igualmente com que se sintam seus aspectos cambiantes. E, assim fazendo, sublinha o sentimento de sonho, próprio do inelutável vir a ser das horas e dos dias de que está impregnada a vida diária.

Os sonhos individuais e coletivos são feitos de alegrias e dores. Esses sonhos transbordam cada vez mais da vida privada e ocupam, em massa, a praça pública. Um pensamento que sabe

22

acompanhar-lhes os meandros é, certamente, o mais capacitado a deixar entrever a emoção, o sofrimento, o cômico, que é o próprio de uma vida que não se reconhece no esquema, preestabelecido, de um racionalismo de encomenda. É na dor e no sangue que se nasce para a existência. Mas é no maravilhar-se que é possível, bem ou mal, ir vivendo. É integrando tudo isso que se saberá ser o menos infiel possível à efervescência existencial característica da socialidade contemporânea. Nietzsche aconselhava a “fazer do conhecimento a mais potente das paixões”. Para além das querelas de sábios, mas mantendo uma exigência intelectual, justamente a da “gaia ciência”, talvez seja possível que uma tal paixão culmine com um pensamento que se tenha reconciliado com a vida.

29

II

A Razão abstrata

Mas então, ousei comentar, estais ainda longe da solução...

– Estou pertíssimo, disse Guillaume, mas não sei de qual.

- Então não tendes uma única resposta para vossas perguntas?

- Adso, se a tivesse ensinaria teologia em Paris.

- Em Paris eles têm sempre a resposta verdadeira?

- Nunca, disse Guillaume, mas são muito seguros de seus erros.

Umberto Eco

O Nome da Rosa

1. A Razão separada

É sempre em seu início que uma época é verdadeiramente pensada, isto é, que se prevê seu

desfecho. Assim Goethe, em seu rigor clássico, ao mesmo tempo em que participa da inauguração da modernidade, não deixa de prever-lhe o fim. Testemunha-o sua obra poética. O mesmo se dá para um de seus predecessores, Johann Valentin Andreae que, em seu *Fausto*, conta a história de um homem de ciência, decepcionado com esta, que encontra a salvação na contemplação. Trata-se de um tema recorrente, desde o século XVII, que merece atenção: no exato momento em que se funda, o racionalismo estabelece seus próprios limites. É assim que, num tempo em que se inicia a pós-modernidade, não é inútil indagar sobre as características essenciais de tal racionalismo. Menos para criticá-lo ou ultrapassá-lo, do que para ver como, depois de ter sido um instrumento de escolha na análise da vida individual e social, ele esclerosou-se e, por isso mesmo, torna-se um obstáculo à compreensão da vida em seu desenvolvimento.

Precisemos, desde já, que tal desvio epistemológico não deve ser considerado um jogo acadêmico. Está carregado de conseqüências para a compreensão, em profundidade, dessa vida nova de aspectos matizados e efervescentes que vêm de todo lado chocar-se aos nossos espíritos e sentidos. É preciso compreender que o racionalismo, em sua pretensão científica, é particularmente inapto para

perceber, ainda mais apreender, o aspecto denso, imagético, simbólico, da experiência vivida. A abstração não entra em jogo quando o que prevalece é o fervilhar de um novo nascimento. É preciso, imediatamente, mobilizar todas as capacidades que estão em poder do intelecto humano, inclusive as da sensibilidade.

27

Há, com efeito, dois escolhos que surgem, com regularidade, na ordem do pensamento e da ação social: o racionalismo e o irracionalismo. Como um par perverso a interagir um sobre o outro, eles se chamam, se completam, se cortejam e em nada podem passar um sem o outro. Aliás, se se observarem as histórias humanas, eles aparecem e desaparecem de modo concomitante. Por vezes é este que toma a dianteira, enquanto aquele é minimizado; logo depois é o equilíbrio inverso que se instaura. Com frequência, em equilíbrio escrupuloso, eles compartilham o terreno. Em todos os casos são complementares.

A propósito, a modernidade é um bom exemplo de uma convivência conflituosa assim. Para primeiro afirmar-se, para depois confortar-se, para, por fim, reivindicar sua hegemonia, o nacionalismo produz um “valorizador”, um “duplo” obscuro – o irracionalismo

32

– que, sob nomes diversos, obscurantismo, reação, tradição, pensamento orgânico, permitirá que o primeiro apareça como sendo o discurso de referência em torno do qual vai organizar-se a vida em sociedade. Todos os grandes sistemas de pensamento, das Luzes ao funcionalismo, passando pelo marxismo, estão de fato impregnados da mesma matéria e apresentam-se, todos eles, como variações musicais de um mesmo tema.

Mas, ao exacerbar-se, ao tornar-se hegemônico, ao instaurar nos fatos o seu totalitarismo mais ou menos suave, ao ter a pretensão de tudo gerir, tudo prever, tudo organizar, e isto *a priori* ou de um modo conceptual, tal racionalismo, teórico e prático, necessita, pontualmente, do sobressalto do irracional. Sem pretender dar mostras de provocação gratuita, cabe dizer que aquele foi o precursor deste. Preparou-lhe as instalações de inverno e permitiu que, tanto no nível político quanto no cotidiano, ocorressem explosões, totalmente fora de controle, que se apresentavam como reações, retornos do material reprimido, quando a pregnância da predizibilidade ou do utilitarismo se tornava forte demais. A história do século que acaba de escoar é esclarecedora a esse respeito, ela que viu, em um mundo que se pretende civilizado, explosões bem mais bárbaras do que as das

épocas reputadas como tais. Com efeito, à barbárie artesanal dos séculos anteriores

28

sucede a sofisticação dos meios propiciados pelo avanço tecnológico e pelo desenvolvimento científico.

Assim, será preciso ver, nos diversos campos de concentração, a expressão de um irracionalismo anacrônico, ou a de um racionalismo que leva aos limites extremos suas faculdades organizadoras? Para além de nossas certezas habituais, e de um moralismo de bom tom, a pergunta merece ser feita. O mesmo para as guerras, carnificinas, genocídios, racismos ou os diversos processos de exclusão que pontuam a vida diária. E o que dizer, num modo menor, dessas experiências contemporâneas de temores e pavores ancestrais, de comunhão com a natureza, de religiosidades renascentes, de fascínio astrológico, não esquecendo os cultos de possessão ou diversas práticas mágicas que contaminam todas as camadas da sociedade? Que dizer, igualmente, dessas situações corriqueiras que, do esporte à música, passando pela moda, põem em jogo as pulsões gregárias e desenfreadas, totalmente inassimiláveis pelo racionalismo ambiente? E seria fácil prosseguir, em litania, no mesmo sentido. São coisas cada vez mais aceitas. Mas, com muita frequência, esses fenômenos

34

são classificados sob a rubrica infame de um retorno à barbárie, esquecendo-se que esta não é senão uma expressão da violência da natureza humana. Ao se pretender por demais contradizê-la, fazer com que dê o melhor de si, decretar, *a priori*, aquilo que ela deve ser, esquece-se de que também ela está impregnada de lama. O humano é também humus. E o bom senso de Pascal não se enganou quanto a isso: quem tenta passar por anjo traz à tona o animal.

É Paul Valéry que fala, em *Mon Faust*, da “força bruta do conceito”. Designa assim a atitude intelectual que depura, reduz, analisa, e seria possível encontrar infindáveis expressões para designar um pensamento procústeo que, à imagem do célebre leito, corta, fraciona, segundo um modelo estabelecido *a priori*. Trata-se aí da conseqüência do processo racionalista que, segundo o adágio bem conhecido, pretende passar do concreto ao abstrato, do singular ao geral, sem que seja levada em conta a vida em sua complexidade, a vida polissêmica e plural, que não se acomoda, ou bem pouco, às idéias gerais e outras abstrações de contornos assaz mal definidos.

29

A atitude puramente intelectualista contenta-se com discriminar. Em seu sentido mais simples, ela separa o que é suposto ser o bem ou o mal, o

35

verdadeiro do falso e, por isso mesmo, esquece que a existência é uma constante participação mística, uma correspondência sem fim, na qual o interior e o exterior, o visível e o invisível, o material e o imaterial entram numa sinfonia – seja ela dodecafônica – das mais harmoniosas.

O nacionalismo esquece que, se existe uma lei, é a da *coincidentia oppositorum*, que faz com que coisas, seres, fenômenos, totalmente opostos, se combinem. Ao negligenciar isto, o nacionalismo, especialmente sob a forma moderna, empenha-se em sufocar, excluir porções inteiras da vida, até que estas por sua vez se vinguem, exacerbando-se e subindo aos extremos, donde as explosões perversas a que me referi mais acima.

Pode-se pensar que, em certas épocas, essa discriminação é benéfica, que ela permite justamente pôr ordem onde reina uma massa totalmente confusa. Mas, conduzida sem distinção, ao tornar-se hegemônica ela chega ao ponto de negar, de denegar as correspondências secretas de que se tratou acima. Nesse sentido, as explosões não-rationais, de que a atualidade é pródiga, podem ser compreendidas como outros tantos sintomas, indícios da união dos contrários, isto é, do fato de que cada elemento da vida social afeta o seu contrário. Enquanto que para o

nacionalismo “o terceiro é excluído”, o conhecimento tradicional, a sabedoria popular, ou simplesmente a experiência empírica nos ensinam que “o terceiro é sempre dado” (*tertium datum*), que é impossível fazer repousar todas as coisas sobre uma discriminação estrita, e que, em seus diversos aspectos, a vida é um movimento perpétuo onde se exprime a união dos contrários.

Certos autores, como Gilbert Durand ou Stephan Lupasco, já insistiram sobre essa lógica “contraditória”, isto é, uma lógica que mantém juntos todos os elementos heterogêneos da existência. Resta explicar em que uma lógica tal é a mais oportuna (talvez fosse preciso dizer: a mais útil) para perceber os meandros da complexidade vital. Pois, afinal de contas, é bem isto que nos importa aqui: é possível compreender a vida social, e, se for, de que modo?

30

Com efeito, a característica essencial do nacionalismo é bem essa maneira classificatória, que quer que tudo entre em uma categoria explicativa e totalizante. Assim é negada a exaltação do sentimento de vida que, em qualquer tempo e lugar, é a principal manifestação do ser. Já em Platão encontramos tal quimera. Testemunha dessa cena digna de um teatro de boulevard, em que o filósofo vai definir o homem

37

como um bípede implume. Diógenes, galhoseiro, preferindo quase sempre o ato à palavra, depena um galo e o atira à assembléia. Platão, sem se fazer de rogado, dá uma outra definição: um bípede, implume, provido de unhas largas e chatas. O jogo teria podido continuar, e as definições se sucederem. O que mostra este curto apólogo é essa estranha quimera que quer que tudo entre num molde preestabelecido, desbastando ou acrescentando, conforme as necessidades da causa, sem verdadeira preocupação com o homem vivo, que sofre, que é feliz, que tem emoções e sentimentos, e do qual, em suma, nada se aprende etiquetando-o de um modo ou de outro. Eu disse mania, quimera, coisas que, curiosamente, são totalmente opostas às próprias pretensões da razão sã.

Há, com efeito, algo de doentio nessa pulsão que pretende coibir o real. Referindo-se à esquizofrenia, certos psiquiatras falavam até de nacionalismo mórbido. Talvez não seja inútil fazer referência a uma situação paroxísmica, perfeitamente patológica no caso em pauta, para fazer sobressair bem o perigo de uma atitude de espírito que “corta”, separa, funciona a esmo, sem referência ao real naquilo que este tem de tangível, de palpável, de inteiro. A “esquize” do nacionalismo não fornece senão uma épura do homem e do mundo. Produz um esquema que apresenta características importantes,

mas ao qual falta o essencial: a vida. Há aí algo de desencarnado. Não que falte eficácia – os desempenhos da modernidade estão aí para prová-lo – mas deixa de ser satisfatório a partir do momento em que se assiste, de diversas maneiras, ao “élan vital” renascente.

Passando da filosofia à arte, pode-se aproximar a mania classificatória daquilo que Paul Klee diz do formalismo: “a forma sem função”. A forma agora está tomada de inércia, nada mais

31

tem de dinâmica. Será preciso voltar à força da forma, aquilo em que ela poderá ser abertura para o mundo; basta indicar aqui que, ao rigidificar-se em formalismo, ela perde seu projeto existencial. E isso se aparenta a um racionalismo que encontra sua justificação em um “princípio de corte” (Roger Bastide). O formalismo é para a forma o que o racionalismo é para a nacionalidade: um processo morto e mortífero que assinala muitas potencialidades, possibilidades, mas totalmente estranho às realizações das mesmas. Não tenho competência particular para analisar com precisão as conseqüências de tal esquizofrenização do pensamento. Até emprego este termo em seu sentido comum, a saber, aquilo que

39

impede a comunicação, aquilo que mantém separadas as pessoas e as coisas.

Se se adota essa analogia, é porque o que está, essencialmente, em questão no nacionalismo é bem isto: um extraordinário fechamento sobre si mesmo, uma energia que é dispensada e empregada de maneira unicamente interna. O resultado não carece de grandeza, e isso em todos os domínios: filosófico, político, gestor, institucional; em tudo isso a racionalização culminou com a implementação de um sistema auto-suficiente. Mas desse sistema estão totalmente cortadas as forças vivas da sociedade, da inventividade intelectual, da originalidade existencial, em suma, da criação sob todos os seus aspectos. Há, no sistema que funciona para si próprio, alguma coisa que é da ordem da grandeza e do declínio. Pode-se aproximar isso de todas as civilizações que se desenvolveram a partir de um princípio fundador e, em seguida, morreram por uma rigidificação extrema, por um apego exclusivo a esse mesmo princípio. Ao perder contato com o que havia servido de suporte, o nacionalismo trancou-se em uma fortaleza vazia.

Por conseguinte, não há razão para espanto se a energia criadora busca em outro lugar suas expressões e manifestações. A vida social está repleta dessas situações anêmicas que se empenham, em primeiro

lugar, por romper as algemas de uma organização pensada *a priori*. A circulação dos bens não mais se reconhece na economia oficial, os novos valores estão nos antípodas das modas estabelecidas, os pensamentos originais encon-

32

tram a salvação na progressão paradoxal, enfim, a vida social não se curva mais aos ucasses do simples utilitarismo programado. É freqüente, da parte dos observadores sociais, interpretar as mudanças de valores que se manifestam neste fim de século como a mais nítida expressão de um retorno do irracionalismo. Pode-se dizer, de preferência, que se trata, simplesmente, da mais adequada expressão de um racionalismo levado aos mais extremos limites. Não mais reconhecendo-se na lógica racional do “dever-ser”, a realidade social “se vinga” e toma, em tudo e por tudo, a contramão daquilo que, desde a filosofia das luzes, se tinha constituído com tanta dificuldade. Há aí algo de trágico, mas de um trágico que de modo algum deve ser imputado à permanência, ou ao retorno do obscurantismo mas, pelo contrário, à exacerbação daquilo que havia sido o motor central da modernidade. Exatamente como no romance de Orwell, **1984**, tudo funciona segundo um sistema de antífrases. E o ministro do Amor é quem deve

41

supostamente gerir e gerar a guerra, assim como o termo liberdade designa a servidão absoluta. *Stricto sensu*, o nacionalismo se debate, perde pé porque não foi sensível à força de seu contrário, porque não soube integrá-lo, para temperar sua pulsão hegemônica. Não esqueçamos, com muita frequência a onipotência é sintoma de impotência.

Cabe lembrar: é a “circunspecção absoluta” (Fichte) em relação ao real que inaugura uma boa parte da grande filosofia do século XIX. Desconfiança face àquilo que é; medo de seu aspecto incontrollável. O filósofo deve estar disposto a desapegar-se de tudo o que constitui o ambiente social e natural. Posteriormente, tal atitude foi largamente difundida e contaminou toda a progressão intelectual. Mas ao mesmo tempo em que mantinha distância em relação ao dado mundano, o pensamento comprazia-se em si próprio. Sua auto-suficiência culminou numa espécie de narcisismo. Não é possível, aliás, compreender Schopenhauer ou Nietzsche e, mais tarde, a obra de Simmel ou de Bergson, se não se tiver em mente a crítica que estes fazem da auto-sedução da filosofia. Falei, mais acima, de esquizofrenia; seria igualmente possível falar de autismo. A perfeição da progressão, a beleza das construções lógicas, a

necessidade de seus encadeamentos, estão na base de tal enclausuramento. O que se diz aqui sobre filosofia conceptual não é senão uma modulação da crítica que se poderia fazer do nacionalismo. O mundo não é admissível senão quando pensado; é, na melhor das hipóteses, uma imagem refletida do cérebro humano.

Não se trata, claro, de negar a importância das representações na construção da realidade; é preciso, ainda, que tal “construção” reconheça aquilo que lhe serve de suporte – e com isso quero dizer “nasça com” o mundo que ela supostamente apreende, compreende, senão, explica. É ficando enclausurada na consciência pura que, pouco a pouco, a razão se distancia do mundo circundante, torna-se assunto de especialistas ou, ainda, serve de garantia a todos os processos de organização e de gestão que caracterizam a tecnoestrutura contemporânea. É nesse sentido que, *stricto sensu*, os conceitos “perdem pé”: não têm mais chão onde apoiar-se. Esta é certamente a fonte do drama do homem moderno. Há, nesse delírio de abstração, uma escalada de potência, uma fuga para frente, que se encontra tanto nas produções acadêmicas quanto nos mais sofisticados arcabouços de uma *intelligentsia* sem amarras, não esquecendo a algaravia tecnocrática, ou o discurso vazio dos políticos. Em cada um desses casos, só conta o sujeito pensante, só importa o pensamento, coisas que

inauguram uma visão dogmática e normativa do homem em sociedade.

Ao modo polêmico que lhe conhecemos, Charles Péguy chega a falar do “partido intelectual”, que vai fazer do saber racional o atributo essencial do poder. Sociologia, psicologia, filosofia serão, portanto, como tantas outras armas a serviço de uma visão utilitária e normativa da sociedade. É isso, propriamente, o que vai traçar a fronteira entre aquilo que é científico, portanto admissível, e aquilo que pertence ao comum, isto é, ao vulgar, que devemos, que é preciso corrigir. Essa distinção é a própria consequência de uma “petrificação da razão”, e é certamente uma das mais evidentes manifestações daquilo que podemos chamar de “burguesismo”. No rastro da Revolução Francesa, em seguida ao longo de todo o século XIX, essa petrificação encerra uma forte carga de religiosidade. Cada época necessita de um mito em torno do

34

qual agregar-se. O mito fundador do burguesismo é bem o da razão, com todas as suas consequências: fé no progresso, tensão frente ao futuro, exacerbação da ciência. Mas cada um desses elementos é, por um lado, da ordem da projeção, e, por outro, baseia-se no corte entre um antes, imperfeito, ainda não

44

verdadeiramente acabado, e um depois suposto ser a consumação, a perfeição realizada.

Como já assinalei, impressiona ver o papel exercido pela dimensão religiosa na deificação da razão. O paroxismo robespierreano não é senão a exageração de uma sensibilidade latente que vamos reencontrar até este final de modernidade. Há tabus que não convém transgredir. Aquele que diz respeito ao racionalismo é um destes e nunca deve ser questionado. Ora, o próprio do sagrado, de um tabu, é que ele implica a ruptura: aquilo que separa do deus, da coisa a adorar, da sociedade perfeita. O “corte epistemológico” é da mesma natureza, tem seu deus, seus dogmas, seu clero. Portanto, é sociologicamente compreensível que ele seja vigorosamente defendido, qual uma fortaleza, com meios que, muitas vezes, pertencem mais à ordem de uma lógica militar do que à do verdadeiro debate de idéias. Após ter sido um instrumento eficaz contra os diversos fideísmos religiosos, o nacionalismo se tornou, por sua vez, objeto de um ato de fé, com todas as estreitezas de espírito inerentes à crença. É exatamente isso que é preciso perceber bem, a partir do momento em que parece importante por em ação uma verdadeira razão aberta.

Talvez seja assim que se deve compreender a célebre fórmula hegeliana sobre a “astúcia da razão”. Esta consiste em dar forma a todos os projetos ocultos ou grandiosos que animam o indivíduo ou a sociedade em um momento dado. Pode, igualmente, servir para combinar as ações e representações contraditórias, senão, aparentemente insensatas, da vida social, e isso com a finalidade de orientá-las para uma aspiração mais alta. Mas tal astúcia é dinâmica e não saberia deter-se em seu desenvolvimento. Com isso quero dizer que o que pode ter sido racional ao longo de toda a modernidade torna-se um freio quando uma outra época se inicia. A propósito, não se deve esquecer tudo o que a filosofia

35

hegeliana devia às suas origens românticas e místicas. O que, no caso específico, significa que a razão – e essa é sua astúcia – é essencialmente dinâmica, vitalidade, e que é até mesmo capaz de integrar aquilo que parece ser o seu contrário.

Pode-se ainda citar aqui o comentário de Hegel sobre a filosofia, no qual ele diz que esta chega sempre tarde demais. “Enquanto pensamento do mundo, ela aparece somente quando a realidade consumou e terminou seu processo de formação (...). Quando a filosofia pinta sua grisalha em meio à

46

monotonia, uma manifestação da vida termina de envelhecer. Não se pode rejuvenescê-la com cinza sobre cinza, apenas conhecê-la. Não é senão no início do crepúsculo que a coruja de Minerva alça vôo”. Esta célebre passagem, que ainda hoje merece reflexão, parece indicar que o trabalho da razão é um perpétuo recomeço, que em nada se pode enclausurar a realidade, esta que sempre está em vantagem sobre o pensamento que dela se pode ter, e que uma obra científica digna desse nome deve saber questionar sempre todas as suas certezas, até mesmo as mais estabelecidas e, sobretudo, as mais seguras de si. Ao tornar-se um sistema fechado sobre si próprio, o *racionalismo* traiu a ambição, sempre renovada, da *racionalidade*. Ele se torna uma dogmática morta, seca e esclerosada, um corpo de doutrinas frígidas incapazes de perceber aquilo que faz a vida em seu desenvolvimento.

Havendo acordo quanto a uma hipótese tal, não haverá dificuldade em compreender facilmente que convém superar, sem nostalgia alguma, todas as ideologias que se arvoram em premissas racionalistas. Noto, entretanto, que, se a coisa é fácil de dizer, é bem mais difícil de aplicar. Com efeito, ao menos na tradição ocidental, é o conjunto das representações e ações sociais que está contaminado por tal postura intelectual. Esta constitui, de certo modo, uma

ambiência, uma sensibilidade. Para retomar um termo tomista bem conhecido, é um “*habitus*”, algo que nos impregnou, e constitui a quintessência de nosso ser individual e social. Donde a necessidade, por um lado, de suplantar continuamente essa sensibilidade e, por outro, a constante ambição de perceber aquilo que pode ser alternativo.

36

Esse duplo cuidado exige muito mais rigor, agora que a falência racionalista é coisa reconhecida no mundo contemporâneo. E não será possível compreender os múltiplos fatos sociais que nos espantam, nos chocam, nos parecem insensatos, se não tivermos em mente essa falência. Ademais, a hegemonia da cultura ocidental moderna já teve, também ela, o seu tempo. A época é de pluriculturalismo, e todas as filosofias, religiões, maneiras de ser e modos de pensamento que consideramos arcaicos, retrógrados, ou simplesmente anacrônicos, estão agora solidamente estabelecidos no próprio seio de nossas sociedades. Sendo assim, o momento não é mais de desprezo, ou de lamentação desolada, mas sim de abertura de espírito. É somente sob esta condição que, bem longe das frivolidades que nos são – com exagerada freqüência – habituais,

48

saberemos responder aos desafios que nos lança a pós-modernidade.

A prudência está fora de circulação, é o que sustento. É preciso saber desenvolver um pensamento audacioso que seja capaz de ultrapassar os limites do racionalismo moderno e, ao mesmo tempo, de compreender os processos de interação, de mestiçagem, de interdependência que estão em ação nas sociedades complexas. Trabalhos como os de Edgar Morin são exemplares, a este respeito, há longos anos mostrando todo o interesse de tal ecologia do espírito. Segundo o termo longamente analisado por esse autor, eles nos indicam o “Método”. É preciso compreender este termo em seu sentido mais estrito: o de um “encaminhamento”. Não que esses trabalhos indiquem com segurança uma via já traçada, mas – melhor ainda – indicam uma orientação, fornecem elementos cartográficos e, principalmente, oferecem orientações para empreender-se o percurso. E estas não são apenas vãs metáforas, é toda a vida de nossas sociedades, que nos impele para um pensamento “de alto-mar”, cuja palavra mágica é, certamente, a compreensão da *organicidade* social.

37

2. Crítica da abstração

O interesse é claro: é preciso saber reconhecer o que está morto naquilo que parece vivo e, ao mesmo tempo, poder detectar os germes de renascimento. No caso específico, isso pode permitir fazer a triagem entre os pensamentos de tipo escolástico, totalmente estáticos, e outros que hão de ser mais humanos, mais encarnados. Talvez seja preciso voltar a reflexões pré-modernas, que se interdiziam de postular o indivíduo como único sujeito do conhecimento capaz de discriminar, distinguir, dominar o mundo natural e social. Seria, para dizer o mínimo, interessante ver como a sociedade contemporânea, pelo próprio fato de estar apegada ao cotidiano, à “proxemia”, não consegue mais acomodar-se a uma divisão estrita entre aquilo que seria da ordem da razão, e aquilo que pertenceria à da paixão, aquilo que privilegiaria a ação em detrimento das atitudes – individuais e sociais – mais passivas, ou, para retomar uma dicotomia bem conhecida, aquilo que valorizaria as luzes, vetor do progresso, por oposição ao obscurantismo da tradição.

Para ilustrar o propósito, e como base para a análise, proporei, de uma nova maneira, o exemplo do barroco. Um grande especialista desse estilo, Wölfflin, não hesita em dizer que uma de suas

características é a progressividade da luz. Isso quer dizer que há no barroco um jogo sutil entre o claro e o escuro. É sua própria inseparabilidade que faz sua claridade específica. Qual é ela? Antes de mais nada, um apagamento dos contornos. Tudo isso, precisa ele, está em oposição a Descartes, que inaugura a modernidade, e isso “do duplo ponto de vista de uma física da luz e de uma lógica da idéia”.

Não se poderia melhor ilustrar a crítica de um racionalismo totalmente incapaz de compreender o “claro-escuro” de todos os fenômenos sociais. Já indiquei todo o interesse do barroco para a

38

compreensão da situação pós-moderna e, mesmo se isso assume o porte de um *leitmotiv*, é preciso recordar que este último enfatiza, antes de mais nada, a ambiência, a impressão de transformação, a dinâmica contínua de sua labilidade. O conjunto resulta em obras vaporosas, de aspectos fugidios, de leitura complexa e enriquecedora; coisas que caracterizam uma heterogeneidade feita de interdependência de sombra e luz. Ora, *nolens, volens*, são estes mesmos elementos que reencontramos quase termo a termo na vida social: nada está em linhas duras ou distintas, tudo funciona com base na ambigüidade e, tanto no que diz respeito às

51

ideologias, à vida sexual, quanto à relação no trabalho ou na política, estamos confrontados a uma fantástica lei de esmaecimento, que procede mais por esbatimento do que pela firmeza do desenho (ou desígnio).

Nada mais distante de uma estrutura linear e contínua, característica das instituições racionais da modernidade. O mesmo para os modos de vida e as maneiras de ser sobre os quais fundou-se, juridicamente, a organização de nossas sociedades até este fim de século. É tudo isso que convém levar em conta, uma vez que estamos confrontados simultaneamente às mudanças de valor e ao questionamento epistemológico que é corolário das mesmas. A distinção, sob todas as suas formas, filosófica, sociológica, política, a divisão em entidades tipificadas: identidades, classes, categorias socioprofissionais, filiações partidárias, ideológicas ou religiosas, tudo isso tende, progressivamente, a dar lugar a um vasto sincretismo de contornos pouco delimitados, onde cada qual é chamado a desempenhar papéis diversos, no jogo sem fim das aparências. É um estado de mundo assim que vamos encontrar, de modos diversos, pelos quatro cantos do mundo, que deve incitar-nos a uma reavaliação radical de nossos esquemas de pensamento. Principalmente à reinserção em debate do corte entre domínios que

seriam perfeitamente estanques, e sem comunicação entre si. A estrutura distinta é da ordem do mecanicismo, o esmaecimento a que me referi remete, ao contrário, para o orgânico.

A esse respeito, pode-se tomar o exemplo da distinção entre o sagrado e o profano, que se impôs particularmente na tradição cristã

39

e que, em seguida, serviu de suporte ao corte existente entre o saber e a vida ordinária. Os historiadores e etnólogos mostraram bem que uma distinção tal está longe de ser universal. Assim, quando da conquista do México pelos Espanhóis, os religiosos que os acompanham, que têm por função subjugar as almas, não tiveram pouca dificuldade para separar os ídolos dentre objetos de culto e adornos profanos. Essa distinção, para os autóctones, é desprovida de sentido. O mesmo se dá para a cultura popular no Ocidente cristão. E é crescente o conhecimento de que os diversos cultos mariais ou, ainda, os cultos aos santos, embora recuperados pela teologia oficial, não conhecem essa separação e foram – e ainda estão – encarnados na vida cotidiana, participam das gestas do dia-a-dia e possuem a mesma operacionalidade que estes.

53

Seria possível encontrar numerosos exemplos no mesmo sentido, que não cabe analisar aqui, todos mostrando que existe, em lugares e tempos diversos, uma maneira mais “ecológica”, mais global de encarar o dado mundano. Por outro lado, podemos insistir sobre o fato de que foi no rastro da dicotomia evocada mais acima que se constituiu o racionalismo científico; e isso, tanto no que diz respeito à realidade individual quanto à realidade social. Como bom representante de tal tendência, Freud nota que a oposição eu/não-eu, sujeito/objeto, e poderíamos prosseguir com cultura/natureza, corpo/espírito, funda-se sobre o espírito de dominação. Para ele, é o poder separador que constitui a arma essencial do pesquisador, esse “cavaleiro do ódio”. À imagem de Deus, seu trabalho teórico – um bom exemplo é a análise – consiste em recortar, distinguir, recompor. O avatar intelectual da deidade! É contra isso que alguém como Lou Andreas Salomé, no tipo de abordagem “ecológica” de que falei, propõe uma progressão intelectual menos agressiva, mais respeitosa da globalidade humana e natural. Isso põe em ação um conhecimento intuitivo. Em referência à etimologia: um “nascimento com” (*cum nascere*), a partir de uma visão do interior (*intuire*).

Tem-se aí os dois pólos da inteligência humana. O primeiro, abstrato, que deriva infalivelmente para o

dogmatismo, a intolerância, a escolástica; o segundo, mais encarnado, atento ao sensível, à

40

criação natural, e que se empenha o mais possível em evitar a separação. Ao privilegiar-se este segundo pólo, não se está de modo algum preconizando qualquer abdicação do intelecto, mas, sim, prevenindo contra um estreitamento da faculdade de compreender, evitando tal “pecado da inteligência: aquele que mais separa” (R. Abellio). Assim, reencontra-se o sentido da correspondência, aquele que os alquimistas bem tinham visto, já em seu tempo; aquele, ainda, posto em ação pelos filósofos do Renascimento, que não negligenciava nenhum domínio do saber humano, por menos acadêmico que nos possa parecer; por fim aquele, mais próximo a nós, posto em ação pelo romantismo alemão ou pela poesia baudelairiana. Em cada um desses casos, a arte de pensar é efetivamente uma arte e integra uma dimensão estética que, posteriormente, foi confinada à esfera das “belas-artes”. Isto é, num lugar destinado à utilização pelo lazer que caracteriza o aspecto não-sério da existência, por oposição ao senso de utilidade, de poder, em suma, de uma concepção econômica do mundo.

55

É uma concepção como esta que é, fundamentalmente, incapaz de compreender o aspecto criativo da vida fora da dimensão do “fazer”, da ação, senão, do ativismo. Numerosos são os indícios que atualmente chamam a atenção dos observadores para a saturação de uma tal concepção do mundo e que nos obrigam a voltar o olhar para o aquém da separação, do corte, aos quais se fez referência. Talvez seja nesse sentido que se pode falar de nascimento da pós-modernidade. Esta nada mais é do que a eclosão dos germes pré-modernos que, após o longo sono da modernidade, ganham novo vigor.

A denegação da correspondência entre os diversos domínios da vida, denegação que serve de fundamento ao corte saber-vida, é um fenômeno recorrente que ressurgue, regularmente, nas histórias humanas. Trata-se de um fenômeno de antiga tradição. Talvez seja até necessário, aqui, fazer referência ao mito bíblico no qual o homem come os frutos da árvore do conhecimento e, por causa disso, rompe com a vida paradisíaca, isto é, com uma vida de pura fruição, na qual o sensível, o afeto, a comunhão com a natureza constituem o essencial de sua existência. O mito é revelador, é

41

56

uma constante antropológica que conhecerá modulações específicas de acordo com as diversas épocas. Exercerá, por vezes, um papel importante, outras vezes, ao contrário, será totalmente minorado, mas seu enraizamento no imaginário coletivo é profundo. Assim, podemos aproximá-lo daquilo que os cabalistas denominam “o isolamento da Shekhina”, isto é, o apartar da sabedoria. O filósofo Giorgio Agamben estabelece uma relação entre esse “isolamento” e o pecado de Adão: a ciência se separa da vida. O saber segue, então, seu próprio destino. Não está mais ligado à globalidade humana e natural, a fruição e a contemplação dão lugar à ação, ação sobre si, ação sobre o mundo. Ação, é certo, por meio de um saber, de uma ciência. Ao isolar uma das características do todo, ao fragmentar este último, o homem justifica assim sua vertigem, sua embriaguez, culminando com sua própria amputação.

Porque é bem disso que se trata. Ao enfatizar, unilateralmente, um aspecto da realidade social, o homem amputa uma parte, essencial, de si mesmo, a da criação, a da dimensão imagética. Ou, mais exatamente, ele faz compartimentos que não se comunicam entre si. Assim, até mesmo um espírito tão universal quanto o famoso Pico della Mirandola considera coisas sérias que exigem um certo estado de espírito, e outras que exigem outros: “Quando

estiveres com os flautistas e citaredos, sê todo ouvidos, mas quando fores ter com os filósofos, retira-te dos sentidos, entra em ti mesmo, nas profundezas da alma e nos recônditos do espírito, de modo a escutares a música do Apolo celeste”. Tal nota é perfeitamente paradigmática da dicotomia que se instala no interior do próprio homem e, por via de consequência, no seio da sociedade.

Assim, não há mais especificidade para aquilo que, na Antigüidade, ou nas sociedades tradicionais, tinha um lugar de destaque: a *fruição intelectual*. Tal expressão chega a parecer monstruosa, por reunir realidades que seriam de domínios diferentes, se não totalmente opostos. É em tal linhagem que se situa quase todo o pensamento moderno. Vejam-se as análises de um Theodor Adorno, para o qual a separação entre a ciência e a arte é coisa irreversível. A objetivação e a desmitologização do mundo

42

acarretaram essa separação, e não seria possível, “por um toque de varinha mágica”, voltar para trás e fazer reaparecer a unicidade do conceito, da imagem e da intuição. Esse gênero de análise passou para a opinião comum intelectual, a estigmatização do ensaio, como gênero bastardo, que se empenha justamente em aliar ciência e arte, é esclarecedora a este respeito.

58

E, no entanto, bem parece que, para além dessas críticas, tal união de contrários esteja em via de realização. Isso se deve, evidentemente, ao fato de que, na própria realidade, a imagem, a intuição e o conceito estão, justamente, fortemente unidos; e os vitupérios racionalistas não conseguirão grande coisa contra tal tendência. É certo que a objetivação e a desmitologização exerceram um papel importante durante toda a modernidade. Foi este o próprio terriço de toda vida social. Por conseguinte, era certamente necessário fazer da arte e da ciência “objetos” bem separados: aquela para os sentimentos, esta para a razão, e isso em todos os domínios. As ciências “duras” haviam mostrado o caminho, as ciências humanas deviam segui-lo. Raros foram aqueles que tentaram transgredir tal fronteira; quando o faziam, os riscos e perigos corriam por sua própria conta. A esse respeito, pode citar-se a reação de Durkheim ao livro de Simmel, *La Philosophie de l'argent*, do qual ele critica “o gênero de especulação bastarda em que o real é expresso em termos necessariamente subjetivos, como na arte, mas abstratos como na ciência”. Com efeito, prossegue, “ele não saberia dar-nos, das coisas, nem as sensações vivas e frescas que o artista desperta, nem as noções distintas que o cientista busca”.

Não se poderia melhor exprimir a dicotomia típica da modernidade: cada “coisa” em seu lugar e a sociedade estará em ordem! De Pico della Mirandola a Adorno, passando por Durkheim, uma mesma sensibilidade se exprime: a da separação, a de uma razão abstrata que não consegue, não sabe, perceber as afinidades profundas, as sutis e complexas correspondências que constituem a existência natural e social. Daí vem, certamente, a alergia do cientista às formas, às aparências, a todas essas coisas sensíveis que ele tende a desprezar, pelo motivo de que elas não podem reduzir-se à intelectualidade pura. Seu medo é, essencialmente, o

43

do retorno ao caos primordial que só a razão pode e sabe pôr em ordem. Tudo o que tende a relativizar essa ordem é, potencialmente, suspeito. No entanto, é a própria vida que, aos olhos do intelectual, é suspeita, pois nunca se dobra a uma ordem abstrata. Onde o “giro” que, sub-repticiamente, vai operar-se do saber para o poder.

Com efeito, o saber passa a ser o poder. As armas da crítica vão confortar a crítica das armas. É assim que chega ao fim a tradição filosófica que era, antes de mais nada, “amor da verdade, verdade do amor”. Se este termo for compreendido em seu

60

sentido pleno, até o século XVIII existia uma teoria erótica. No mundo antigo, Platão constitui um magistral exemplo. Em seguida, o estoicismo repousa sobre o uso racionalizado do sentimento. A Idade Média igualmente, com Tomás de Aquino, não elude a questão. Até Descartes ou Spinoza empenham-se numa teoria das paixões. Contrariamente, ao fazer do saber uma coisa simplesmente eficaz, a filosofia das Luzes e, em seguida, os grandes sistemas do século XIX acarretaram uma politização do pensamento, que passa a ser apenas um elemento do jogo do poder.

Uma genealogia do político mostra amplamente que, pouco a pouco, o pensamento “pôs-se a serviço” de uma causa, de um ideal, de uma sociedade vindoura. Já mostrei, com aquilo que denominei *A transfiguração do político* (1992), que uma atitude tal tinha raízes antigas e que, por vezes, o filósofo arma o braço secular mas, com a modernidade, esse processo toma uma amplidão insuspeitada. Das teorias sociais do século XIX às racionalizações da tecnoestrutura, passando pela da luta de classes, tanto no que diz respeito ao conservantismo, ao revolucionarismo, quanto ao reformismo, todas estão pretensamente fundamentadas na razão, agindo para o bem maior da razão. “Saber é poder”. Fora disso não há salvação.

Ao mesmo tempo, esse esquecimento progressivo do pensamento “erótico”, isto é, de um pensamento amoroso da vida em sua integralidade, tende a favorecer uma atitude normativa e justificativa. Ao discriminar, ao indicar o que “deve ser” a vida individual ou coletiva, ao não reter da totalidade senão tal coisa

44

ou outra, o racionalismo procede à amputação a que me referi. A realidade cessa de ser uma globalidade a ser tomada enquanto tal, tal como é vivida ou se deixa ver, para tornar-se uma entidade abstrata a ser consumada em função de um objetivo distante. Essa progressão judicativa ignora, ou lamenta, ou execra as ações humanas. Jamais tenta compreendê-las, no sentido mais simples deste termo, torná-las juntas (*cum-prehendere*): ver como se sustentam – de maneira orgânica – juntas.

Na base disso, e é o próprio do intelectualismo, há o “não”. Pode-se fazer referência a esta observação do místico Mestre Eckhart: “Interrogam-me quanto àquilo que queima no inferno. Os doutores respondem: é a vontade própria. Quanto a mim, respondo: o que queima no inferno é o não”. Tal aforismo indica bem os limites do racionalismo negador; este é incapaz de perceber o aspecto

62

efervescente, por vezes desenfreado, do vitalismo. A negação ou, o que vem a ser o mesmo, a injunção daquilo que “deve ser”, em nada é criadora e, por conseguinte, não compreende o que é criativo.

É essencialmente isto que pode ser criticado no racionalismo abstrato, em seu poder de discriminação: sua incapacidade de reconhecer o potente vitalismo que move, em profundidade, toda vida social. É certamente por isso, igualmente, que um fosso cada vez mais intransponível se abriu entre a *intelligentsia*, sob seus diversos aspectos (universitários, políticos, administrativos, decididores de todas as tendências) e a base social que não mais se reconhece neles. Em si mesmo, isto não deveria prestar-se a conseqüências. Mas também não se pode negar que uma sociedade, para que possa ser o que é, necessita de “letrados” que estejam capacitados a dizer, justamente, o que ela é, e não o que deveria ser. Cada sociedade precisa de intelectuais orgânicos e não unicamente de intelectuais críticos, ou partidários do *statu quo*. É quando esse pólo orgânico vem a faltar que se entra num processo de decadência, isto é, de incapacidade, para um dado corpo, de ajustar sua maneira de ser e seu modo de pensar; portanto, de realizar, com conhecimento de causa, sua criatividade própria. Como se vê, o perigo não é dos menores. E, se há crise, é bem uma crise da interpre-

tação, é bem uma crise do mito fundador que não pode, sem grave prejuízo, faltar a um dado conjunto.

Era Jung que dizia que negar a função estruturante do mito tem tão pouco fundamento quanto “contestar ao pássaro tecelão o seu ninho e ao rouxinol o seu canto”. Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que o mito, justamente por ser expressão da vida, escapa à injunção de normalidade, à ordem do poder. Não podemos, no que lhe diz respeito, falar em termos de “devemos”, “deveríamos”, coisas que, sendo indicativas, mascaram de fato uma real impotência. Se se deseja evitar o perigo do qual acabei de falar, é preciso tomar a vida pelo que ela é. É preciso aceitar os mitos de que ela se orna. Não é coisa fácil. Com efeito, por mais curioso que isto seja, o que denominarei *vitalismo*, e o mito que é sua expressão são diretamente oriundos de uma visão empírica do mundo. Ora, sabe-se que a empiria é o que o racionalismo moderno empenhou-se, constantemente, em criticar, em nome, justamente, do “dever ser”.

Assim, a tarefa que nos cabe é bem a de voltar a essa vida vivida ou mais próxima, a essa empiria; para retomar uma expressão da fenomenologia, “à própria coisa”. É isso que pode fazer com que apreciemos o

hedonismo cotidiano. É isso que pode nos permitir superar aquela filosofia apriorista que, a partir de uma distinção radical estabelecida entre as idéias e a vida, vai considerar que esta última é *naturalmente* – conforme as tendências teóricas – seja alienada, seja banal ou sem interesse. Seus rituais encerram riquezas cuja importância ainda não foi toda explorada. Atualmente, etnólogos estão fazendo descobertas para as sociedades rurais ou aldeãs. Timidamente, a sociologia como um todo não está mais tão hermeticamente fechada a tal perspectiva, mas a suspeição continua globalmente atuando.

Se a expressão ruptura epistemológica possui um sentido, é bem esse. Com efeito, é preciso saber romper com uma postura intelectual, em última análise bem conformista, que busca sempre uma razão (uma Razão) impositiva para além daquilo que convida a ser visto e a ser vivido. É preciso retornar, com humildade, à

46

matéria humana, à vida de todos os dias, sem procurar que causa (Causa) a engendra, ou a fez como é. Sei o que isto pode conter de escandaloso à primeira vista, mas trabalhos como os de Edgar Morin na França, ou Howard S. Becker nos Estados Unidos, Franco Ferraroti na Itália, mostram amplamente o aspecto

65

prospectivo de uma progressão tal. Mais do que uma razão *a priori*, convém pôr em ação uma compreensão *a posteriori*, que se apóie sobre uma descrição rigorosa feita de convivência e de empatia (*Einfühlung*). Esta última, em particular, é de capital importância, nos faz entrar no próprio coração de nosso objeto de estudo, vibrar com suas emoções, participar de seus afetos, compreender o complexo arabesco dos sentimentos e das interações de que ele está impregnado. Por isso mesmo, o observador social não tem pretensões à objetividade absoluta, não tem uma posição impositiva, não é o simples adjuvante de um poder qualquer que seja; ele é, simplesmente, parte integrante do objeto estudado, desenvolve um saber puro, um conhecimento erótico. Coisas que induzem a uma sociologia acariciante.

Com excessiva frequência, o sociólogo racionalista procede ao que Peter Berger denominava “*assassination through definition*”. Tal assassinato em nome de uma definição é moeda corrente. Ao nomear, com excessiva precisão, aquilo que se apreende, mata-se aquilo que é nomeado. Os poetas nos tornaram atentos a tal processo. É preciso, agora, que os protagonistas das ciências sociais estejam igualmente conscientes desse perigo. Do momento em que há vida, há labilidade, dinamismo. A vida não se deixa enclausurar. Quando muito é possível captar-lhe os

contornos, descrever-lhe a *forma*, levantar suas características essenciais. Assim procedendo opera-se conhecimento sem, por isso, praticar uma taxidermia que alfineta, cataloga e põe em ordem um corpus de objetos mortos. Paradoxalmente, tal respeito à vida movente é propriamente aquilo que, se for bem gerido, pode culminar num conhecimento mais completo daquilo que entende apreender. De certa forma é o acionamento de uma “razão aberta”.

Com efeito, ainda que isso seja esquecido com demasiada freqüência, a ciência não é senão a cristalização de um “saber

47

disperso na vida, através do mundo cotidiano”. Esta fórmula de Simmel indica bem, ao mesmo tempo, a ambição e a modéstia de toda progressão de conhecimento. Ele deve ficar, antes de mais nada, encarnado na realidade empírica. E é quando autonomiza-se em relação à cotidianidade que a razão assume essa soberanidade um pouco distante que lhe conhecemos, que lhe dá o porte imperioso, senão, desdenhoso, de que ela se reveste com tanta freqüência. Quando o conhecimento se torna um fim em si, abstratiza-se, passando a não ser gerido senão por suas próprias leis. Nesse momento, só importa o jogo das idéias, jogo que, é claro, vale tanto quanto

67

qualquer outro, mas cuja seriedade ou, para dizer o mínimo, cuja pertinência pode levantar dúvidas. É isso que faz com que, freqüentemente, as produções sociológicas ou filosóficas valham pelo seu encadeamento rigoroso, pelo modo de ajustamento de seus conceitos, pela coerência interna que as anima mas, ao mesmo tempo, deixam uma impressão de aridez e, para dizer tudo, de vacuidade, senão, de inanidade.

Há algo de estranho nesse pensamento dominado unicamente pela técnica. Max Weber perguntava-se até “que monstros engendramos” quando copiamos, pura e simplesmente, as ciências exatas. E é certo que a imparcialidade, a objetividade muitas vezes culminam, quando não em mentiras, no mínimo em uma morna incompetência. Nas ciências da natureza, o racionalismo puro e duro está em perfeita congruência com seu objeto. Este está imóvel, estável, há pouca ou nenhuma interferência entre ele e o observador que supostamente o analisa. Por conseguinte pode-se aplicar-lhe, do exterior, uma série de leis que são, também elas, impassíveis.

Inteiramente outro é o vasto domínio vivo da socialidade. Esta, por um lado, está impregnada de comunicação verbal, a partir da qual é possível elaborar algumas leis gerais, mas, por outro lado,

comporta também aquilo que chamamos de comunicação não verbal, coisa bem delicada de apreender com precisão. É o domínio do sensível, que ainda avaliamos bastante mal, e do qual é difícil apreciar os efeitos. No entanto, trata-se de algo que deve incitar-nos à prudência. Talvez seja preciso, a esse respeito, praticar aquela “douta ignorância” que certa filosofia da Idade Média pôs em ação e que,

48

sem deixar de prestar-se ao conhecimento, não se furta a admitir seus próprios limites. Isso quer dizer que ela pode propor tendências, elaborar formas que, sem deixarem de ser criações intelectuais, deixam inteira a liberdade da vida e a força de seu dinamismo.

Tal “douta ignorância” se faz tanto mais necessária quanto, como se pode observar na literatura (que, nisto, é um excelente espelho da existência), a vida social repousa sobre a dissimulação. A multiplicidade de máscaras que, alternadamente, cada protagonista reveste pode ser interpretada como uma técnica que serve para escapar àquilo que, em outro trabalho (*No fundo das aparências*, 1996), chamei de “determinação de residência”.* Essa duplicidade

* Em francês “*assignation à résidence*”: ato jurídico através do qual se obriga alguém a residir em um local determinado (N. do T.).

antropológica é certamente um “mecanismo de defesa contra aqueles que querem etiquetar, imobilizar sob um conceito”. Esta nota, que o sociólogo Roger Bastide aplica a André Gide, pode, evidentemente, ser extrapolável à sociedade em seu conjunto. Estamos confrontados a um tipo de “Proteu social” de mil faces, uma mais díspar que a outra, que é vão pretender enclausurar numa definição única. O vitalismo transpira por todos os poros da pele social, não podemos reduzi-lo à unidade da Razão.

49

III

A razão interna

Explicar a natureza por sua natureza própria e expô-la como ela é.

Heráclito

1. O raciovistalismo

A desconfiança em relação à teoria impositiva não significa de modo algum a impossibilidade de qualquer conhecimento. Muito pelo contrário, isso pode incitar a uma atitude intelectual feita de modéstia, e até de respeito por aquilo que é abordado. É como uma via indireta, que pode ser aproximada da teologia negativa cuja contribuição, na Idade Média, esteve longe de ser negligenciável. Se nos servimos dessa metáfora, lembremo-nos de que a teologia positiva atribui a Deus nomes, qualidades que o definem com precisão. Por outro lado, a teologia negativa não fala de Deus senão por evitação; diz

aquilo que não é, exprimindo assim “a infinita distância divina em relação à criação”; recusa qualquer tipo de semelhança. É essa sensibilidade que pode permitir compreender o que vem a ser uma racionalidade aberta. Ao contrário do racionalismo estreito e algo estático, ela apela para uma espécie de entusiasmo, no sentido mais forte do termo, que põe em ação uma força instintiva da qual se pode ressaltar o caráter “demoníaco”.

Assim se exprime a sinergia da razão e do sensível. O afeto, o emocional, o afetual, coisas que são da ordem da paixão, não estão mais separados em um domínio à parte, bem confinados na esfera da vida privada, não são mais unicamente explicáveis a partir de categorias psicológicas, mas vão tornar-se alavancas metodológicas que podem servir à reflexão epistemológica, e são plenamente operatórias para explicar os múltiplos fenômenos sociais, que, sem isso, permaneceriam totalmente incompreensíveis. Em outras palavras, é preciso fazer de uma fraqueza uma força inegável, e perceber que, ao negar certos aspectos do dado mundano, corre-se o risco de culminar com seu retorno em massa

53

de maneira perversa. Numa palavra, compreender que a nacionalidade aberta integra como parte o seu

72

contrário, e que é dessa conjunção que nasce toda percepção global.

A psicologia do profundo enxergou bem o problema, como se vê por Jung, que remete para um alargamento da consciência, “graças à integração de componentes da personalidade até então inconscientes”. Mas a simples razão, ao menos tal como foi posta em ação durante a modernidade, não é suficiente para uma tal integração. É preciso pôr em jogo aquilo que, pouco acima, chamei de afetos. Estes testemunham a perduração daquela “sombra”, daquele “instante obscuro”, e outra “parte maldita”, que era atribuída ao primitivo e que o homem civilizado teria conseguido exorcizar. Na verdade isso não ocorreu. Ainda hoje a sombra está presente, e isso tanto no plano individual quanto no plano coletivo. Convém dar-lhe, portanto, o lugar que lhe cabe. Pode-se extrapolar a proposta do psicólogo e fazer desse “alargamento da consciência” um processo epistemológico capaz de perceber a globalidade social em todos os seus elementos.

O projeto é ambicioso, mas realizável. Contudo, requer que se saiba superar as categorias de análise que foram elaboradas ao longo da modernidade. Não que se deva negá-las, mas, em vez disso, alargá-las, conferir-lhes um campo de ação mais vasto, dar-lhes

os meios de acesso a domínios que lhes eram até então vetados: por exemplo, os do não-racional ou do não-lógico. Assim fazendo, dá-se à progressão epistemológica aquela “iluminação” que pode ser, que ainda é, apanágio do poeta, do romancista, do místico, do homem de gênio, em suas ações e seus pensamentos específicos. “Iluminação” que nada tem de excepcional, que não deve inquietar ou ser, forçosamente, considerada, como algo de anormal, de emanções anômicas ou obscurantistas, mas uma “iluminação” que leva ao seu ponto último a lógica das luzes, isto é, que se empenha em compreender, e não em julgar, todos os fenômenos, ações, representações humanas pelo que são e não em função daquilo que deveriam ser. Há nisso um interesse de envergadura, que só pode pesar em favor do espírito humano.

54

Assim, através da iluminação ou do alargamento da consciência, é a vida em sua integralidade que se leva em conta. Para retomar uma expressão de Schelling, assim se pode por em prática uma “ciência criativa” que permita estabelecer um vínculo entre a natureza e a arte, o conceito e a forma, o corpo e a alma. O que acentua tal vínculo é a vida. A vida enquanto força pura, enquanto expressão de

74

uma natureza exprimindo-se em uma forma. Trata-se de uma “ciência operante”, não mais desencarnada mas enraizada na globalidade do dado mundano, e isso através de suas diversas componentes, sejam elas naturais, culturais ou sociais. Há uma distinção clássica na filosofia alemã, entre a realidade: *Realität*, e o mundo real: *Wirklichkeit*. A *Realität* (realidade) engloba a *Wirklichkeit* (mundo real), e lhe dá sentido. Aplicando essa distinção ao propósito que nos ocupa, pode-se dizer que o nacionalismo moderno contentou-se em analisar o mundo real, enquanto que a racionalidade aberta leva em conta a realidade em sua totalidade.

Esta última contém parâmetros que é comum deixar de lado, como o imaginário, o onírico coletivo, o lúdico. Coisas que dão “preço a coisas sem preço” (Duvignaud). Coisas nas quais a atualidade nos força a pensar, pois estão –cada vez mais presentes na vida social. É nesse sentido que, sem deixar de recusar uma visão estreita da razão, é possível perceber a razão interna das coisas, até quando esta se apresenta sob seu aspecto não racional ou não lógico. O vitalismo que se exprime aqui pode parecer algo exagerado. Tem o mérito de acentuar, senão, caricaturar uma hipótese que me servirá, ao longo de toda esta reflexão, como *leitmotiv*, a saber, que o dado mundano não é senão a expressão – que é preciso

compreender aqui em seu sentido filosófico mais estrito – de um conceito eterno, tipo de transcendência imanente que, conforme a época, tomou diferentes nomes: Deus, Si-mesmo, natureza, totalidade, “divino social” (Durkheim), entidades que informam em profundidade o mundo real.

Aqui se encontra a noção de arquétipo, ou de idéia platônica, que a modernidade teve tendência a esvaziar mas cuja atualidade (o renascimento?) e os efeitos dificilmente podem ser negados ao mesmo tempo. A rejeição de tudo isso fez-se em nome de uma

55

racionalidade funcional, em referência a uma interpretação objetiva e unívoca dos fatos sociais ou naturais. Foi essa racionalidade funcional ou instrumental que privilegiou as leis gerais, impositivas e separadas, os conceitos estritos e fechados. Tudo isso, Musil designa pelo nome de “racióide” (fr. *ratioide*). Mas é igualmente isso que ele distingue de uma racionalidade mais ampla, flexível, inventiva, que exige uma audácia de pensamento e, sobretudo, que possui o sentimento de que é precária, aleatória, submissa ao instante. Ocorre que a ciência contemporânea mostrou a pertinência dessa segunda perspectiva. Esta nos introduz em um mundo onde a

76

verdade é tributária do valor, ou, mais exatamente, num mundo onde há uma interação permanente entre a verdade e os valores socialmente vividos. Assim, não há mais uma Verdade única, geral, aplicável em qualquer tempo e lugar, mas, ao contrário, uma multiplicidade de valores que se relativizam uns aos outros, se completam, se nuançam, se combatem, e valem menos por si mesmos que por todas as situações, fenômenos, experiências que supostamente exprimem.

Uma perspectiva tal requer, é claro, um estado de espírito que seja menos dogmático do que receptivo. Como indica Nietzsche: “É preciso esperar e preparar-se; espreitar o jorrar de fontes na turais, estar preparado, na solidão, para visões e vozes estranhas” (*A vontade de potência*, XVI, 1051). Mais uma vez a iluminação que não se satisfaz com os “jogos indiscretos dos cientistas”, mas requer, antes de mais nada, uma real humildade, uma abertura de espírito para saber perceber aquilo que nos propõem e oferecem as próprias coisas. Devo precisar que, ao contrário de uma visão simplesmente sociologista, psicologista ou economista, que foi a da modernidade, tal perspectiva implica uma tomada de posição cosmológica e antropológica, isto é, concernente a mecanismos de correspondências, de analogias, de secretas sincronidades.

É tudo isso que uma racionalidade aberta e plural nos ensina. À imagem do poema baudelairiano, os sons, as cores, os odores respondem uns aos outros. Do mesmo modo, a natureza e a cultura entram em interação, o microcosmo e o macrocosmo respondem

56

um ao outro, e, no interior do mundo social, cada qual, segundo seus títulos e suas qualidades, encontra seu lugar na sinfonia humana. É para perceber tal organicidade, transgressora da unidimensionalidade moderna, que necessitamos de uma multiplicidade de “razões” sutis, capazes de perceber, ao mesmo tempo, a força interna de cada fenômeno e sua necessária conjunção. Tudo isso, é claro, não se inscreve no linearismo do cômputo cronológico. Em uma concepção tal, a História, com seu passo decidido, cede o lugar aos eventos pontuais, efêmeros, àqueles momentos carregados de intensidade que vivemos juntamente com outros no âmbito de um tempo mítico. Isso requer que se ponha em ação uma outra lógica, diferente daquela à qual estávamos habituados.

É nisso que se faz necessário operar um importante corte epistemológico, aquele que consiste em abandonar uma lógica voltada para o longínquo, uma lógica histórica, em que as causas e os efeitos se engendram de um modo inelutável e decidido, e, ao

78

contrário, estar atento a uma lógica do instante, apegada ao que é vivido aqui e agora. Tal lógica do instante nada mais tem a ver com a vontade racionalista que pensa poder agir sobre as coisas e as pessoas. Ela é muito mais tributária do acaso, de um acaso que ao mesmo tempo é necessário, próxima, nisto, do que os surrealistas chamavam de “acaso objetivo”. Em suma, uma lógica que deve menos à História do que ao destino. Donde a pouca importância da vontade, ou dos empreendimentos que esta pode efetuar. Jung, ao seu modo, sublinha essa mudança de paradigma ressaltando o interesse de “um acontecimento que se produz, e do qual não é possível mascarar a lógica interna coibitiva”. O próprio do acontecimento é que ele se dá de maneira inesperada, o que torna bem difícil sua percepção por uma lógica linear, a partir de um causalismo unívoco.

Os termos alternativos agora estão bem colocados: podemos apreender, do interior, as “idéias-força” que animam, num momento preciso, uma situação, um fenômeno, uma dada entidade. O próprio dessas “idéias-força” é que elas garantem, em profundidade, o vínculo existente entre o simbólico, a imaginação, e até a vontade ou a intuição antecipada das coisas que estão se

realizando. Em resumo, elas percebem o estado nascente dos fenômenos sociais em sua globalidade. Uma perspectiva tal reúne-se a toda uma corrente de pensamento um tanto marginal durante a modernidade que tende, atualmente, a recuperar a importância que lhe conhecemos. Entretanto, essa corrente tem antigos foros de nobreza. Já na filosofia medieval, retomando-se aí a noção de *logos spermaticos*, cara aos gregos, falou-se de “razão seminal”, isto é, de um germe do qual cada indivíduo recebeu uma parcelas. Trata-se de algo que permanece ou, melhor, que preexiste no coração de todo homem antes de qualquer construção intelectual. É propriamente a isto que chamarei “razão interna” de todas as coisas. Razão esta que é tanto uma constante, de certo modo uma estrutura antropológica, quanto, ao mesmo tempo, só “se atualiza”, se realiza, neste ou naquele momento particular. Para dizer o mesmo em outras palavras, trata-se de uma racionalidade de fundo que se exprime em pequenas razões momentâneas.

Assim, por exemplo, esta ou aquela atitude juvenil, prática esportiva ou musical, modo ou maneira de ser em todos os domínios (trabalho, política, consumo) podem não corresponder ao grande racionalismo funcional ou instrumentalizado, e, não obstante, ter a sua pequena razão própria, causa e efeito de um compartilhamento de valores entre

alguns poucos. Nesse sentido, a razão interna é a expressão de uma cultura específica. Bem se vê, segundo um *leitmotiv* tantas vezes indicado, todo o interesse epistemológico e metodológico (prático) de tal perspectivação.

É isso, propriamente, que convém aprofundar. Em relação à simples razão pura pode-se falar, com Ortega y Gasset, de uma “razão vital”, de um “raciovitalismo” que sabe unir os opostos: operar conhecimento, e, ao mesmo tempo, perceber as pulsões vitais, saber e poder compreender a existência. Parece-me que uma perspectiva tal permite evitar o duplo escolho que consiste seja em fazer-se filosofia ou sociologia desencarnada, seja em contentar-se em contar a vida ou vivê-la. Foi uma dicotomia que marcou todos os tempos modernos: o pensador não vivia e, quando vivia, não pensava mais. Do mesmo modo, ou bem se fazia teoria, ou bem se fazia literatura. Levar em conta a razão

58

interna é, na verdade, um modo de vincular os dois, de vislumbrar sua complementaridade, de apreciar a sinergia de seus efeitos. Há nesta última uma inegável sabedoria que não deixa de espantar o observador social munido de boa-fé.

Refletindo sobre a “organização imanente” de uma obra literária, Walter Benjamin precisa que esta não pode ser compreendida se não se ultrapassar a simples funcionalidade. Assim, diz ele, ao observar uma fogueira acesa podemos ater-nos à lenha que arde, e à cinza resultante, mas numa perspectiva mais profunda, a do alquimista, acrescenta ele, é a “própria chama que permanece um enigma”, isto é, o que está vivo. Esta metáfora é particularmente pertinente, mostrando bem que a percepção da razão interna permite, essencialmente, compreender a existência em seu desenvolvimento, e não apenas seu esqueleto. O que Benjamin disse a respeito de Wilhelm Meister ou das Afinidades eletivas pode, sem prejuízo, ser aplicado a todas as relações sociais cuja carga estética própria se (re)começa a ver. Com efeito, o próprio das emoções, dos sentimentos, das culturas comuns, é que eles repousam numa vida compartilhada; todo o trabalho intelectual consistindo, portanto, em perceber a vida que os anima. Entendendo-se que essa vida tem suas razões que, com muita frequência, a razão desconhece, ou não deseja conhecer. É este o interesse do “raciovitalismo”: não negligenciar nada naquilo que nos cerca, neste mundo, no qual estamos e que é, ao mesmo tempo, sentimento e razão.

A expressão “código genético” pode ser empregada para esclarecer meu propósito. É uma

imagem, claro, mas ela fala, e pretende simplesmente indicar que a vida preexiste, que é preformada. Recordemos o vitalismo dos românticos do século XIX. Em um século de progresso e de predominância funcionalista, eles eram marginais e, no entanto, com profunda intuição, sem garantia científica, tinham percebido claramente que “todo crescimento dos membros do corpo vivo é determinado pela reprodução indefinidamente variada de uma mesma forma primitiva muito simples”. É isso a preexistência da vida, no que ela tem de primário, vida que não podemos reduzir ou negar, centelha (ou

59

“big bang”) a partir do qual tudo vai nascer, crescer e fortalecer-se. Donde a necessidade de perceber esse momento fundador, de compreender-lhe a razão interna. Esta é, antes de tudo, dinâmica, é um fluxo. Ele traduz bem a genealogia de que acabei de falar: nasce de uma nascente e se desenvolve a partir dela.

É assim que os gregos compreendiam o ritmo: aquilo que se desenvolve a partir de um desenho, de um esquema. Para eles, o ritmo não é algo de desordenado, de anômico. Forma-se a partir de uma limitação, que lhe permite ser o que é. Ligação do estático e do dinâmico. Como nota Werner Jeager, o ritmo “é aquilo que impõe vínculos aos movimentos, é

83

aquilo que contém o fluxo das coisas”. Ele “segura” a humanidade, mantém-na em suas amarras. Em suma, é a partir de um desenho primordial que se efetua o arabesco do movimento. Aplicando-se isso à dança, sob todas as suas formas, nota-se que, por mais desordenada que uma dança possa parecer, sua efetuação responde a uma razão interna. O fluxo, portanto, não é uma desordem sem horizonte, mas um “ponto de amarração” que se dinamiza. É este o sentido profundo de “esquema” entre os gregos: aquilo a partir do qual uma estrutura, seja ela qual for, vai se desenvolver. Que seja uma escultura, uma idéia filosófica, uma dança, uma organização política, pouco importa aqui; se se deseja realmente compreender sua evolução, sua dinâmica, é preciso perceber o ponto nodal a partir do qual ela vai crescer.

Portanto, pôr em ação uma análise a partir da razão interna dos fenômenos sociais é perceber a destinação fundamental da vida. Nada, nem ninguém, jamais é exclusivamente aquilo que parece ser em um dado momento. É sempre mais, e isto porque há, em cada um e em cada fenômeno, algo de preformado que convém desenvolver. De certo modo, é um ideal do qual é preciso fazer render todas as potencialidades. Um ideal em germe que precisa liberar todas as suas energias. Um íntimo instinto formal, o da vida. Walter Benjamin, de quem extraio

aqui a inspiração, chega a indicar que, em cada instante da existência, encontra-se prefigurada uma “necessidade interna”, tipo de mola encarnada que permite a extensão e o salto. É tudo isso que permite compreender que a

60

vida perdura sempre e que, apesar das vicissitudes, imposições, alienações de diversas ordens, sempre triunfa.

Isto, claro, é o quinhão dos indivíduos, mas é também o apanágio de todos os elementos da vida social e natural. Se não nos ativermos unicamente ao simples causalismo racional, perceberemos que há uma pluralidade de razões, e que é da conjunção das mesmas que nasce esse “surreal” que é a existência. Para bem compreender isso podemos citar, ainda que um pouco longamente, uma observação assaz judiciosa do romance de Milan Kundera, *A Imortalidade*. “Em todas as línguas provenientes do latim, a palavra razão (*ratio*, *reason*, *ragione*) possui dois sentidos: antes de designar a causa, designa a faculdade de reflexão. Uma razão cuja racionalidade não seja transparente parece incapaz de causar um efeito. Ora, em alemão, a razão enquanto causa é dita *Grund*, palavra que não tem nada a ver com a *ratio* latina e que designa, primeiramente, o solo, em

85

seguida, um fundamento”. Assim, uma coisa pode parecer absurda e ter sua razão, seu fundamento, como acabei de indicar, ser sobre-real. Prossegue Kundera: “Bem no fundo de cada um de nós está inscrito um *Grund* que é a causa permanente dos nossos atos, que é o solo sobre o qual cresce o nosso destino. Procuo perceber, em cada um de meus personagens, seu *Grund*”.

Melhor não se poderia exprimir o enraizamento dinâmico que a modernidade, obnubilada pela História, sempre recusou-se a levar em conta. Assim, aquilo que o romancista se empenha em fazer para seus personagens, nós certamente temos que fazer no âmbito de nossas análises sociais: procurar o fundamento, e não a simples causa, de todo ato, de toda representação, de todo fenômeno, a fim de perceber-lhe a razão interna, ainda que esta deva contrapor-se à razão funcional ou instrumental à qual nos habituamos. Há aí uma pista fecunda que vai ao encontro da natureza espacial – aquilo que chamei de enraizamento – do indivíduo social. Dizendo o mesmo em outras palavras, sua razão, isto é, sua razão de ser, não está unicamente em um objetivo a alcançar, que a filosofia medieval chamava de terminas ad quem; encontra-se igualmente no “*terminus a quo*”, é de onde ele vem,

de onde ele é. Talvez seja no “giro” daquele para este que se encontra a chave da passagem do racionalismo instrumental para a racionalidade interna.

Para tomar mais um exemplo literário, pode-se fazer referência à época homérica, que é a contrapartida ficcional da filosofia grega. Tal como esta, a epopéia procura exprimir o lugar do homem no universo, a relação entre o micro e o macrocosmo. Ora, é a partir de uma compreensão interna de suas relações que Homero vai, segundo Werner Jaeger, “conceber um mundo completo e independente”. Nesse sentido, a epopéia não é possível senão porque se elabora a partir do enraizamento do homem grego em seu meio social e natural. Assim fazendo, ela revela “integralmente a estrutura da realidade”. O que cabe reter de uma análise tal, é que uma criação não vale senão na medida em que sabe perceber a forma, ou a razão interna de um conjunto dado. No caso em questão, o homem grego em seu meio. Ela só vale se souber exprimir, no sentido forte do termo, um arquétipo no qual cada um e o conjunto social possam se reconhecer.

O que se acabou de dizer sobre a epopéia homérica pode facilmente ser extrapolado para outras criações literárias, senão, para produções teóricas.

Com efeito, o que cabe reter é que a percepção de uma forma interna é causa e efeito de uma comunidade, é a expressão de sua forma empática; em suma, constrói seu mito. Pode-se, é claro, analisar a história de uma civilização, de um império, de uma nação, a partir de causas externas, sejam elas econômicas, políticas, históricas. E isso certamente não é falso. Mas também é possível inverter o problema e indagar se todas essas “causas” não são tributárias, antes de mais nada, de uma razão interna que faz com que, em dado momento, uma cultura forte por si mesma seja levada a irradiar, a expandir-se como potência econômica, política, histórica. Segundo a expressão de Santo Agostinho: *Boni de sui diffusi*, de si o bem se difunde.

Numerosos são os exemplos que concorrem nesse sentido. Para não mencionar senão alguns: Atenas em seu apogeu, Roma e seu império, Florença e sua difusão cultural, a França do século

62

XVII e, é claro, seria possível produzir outros exemplos. Todas essas culturas se difundem porque repousam, conscientemente ou não, sobre um fundamento (*Grund*) forte, porque sua amarra permite que se expandam, porque sua razão interna só pode favorecer a abertura. Seus mitos fundadores

confortam a empatia comunitária, engendram uma generosidade de ser exógeno. Se a religião cristã pôde alcançar a universalidade que conhecemos, é porque soube, ou pôde, em dado momento, estar segura daquilo que ela era. Isto é, estar consciente daquilo que a fundava enquanto comunidade, daquilo que constituía sua razão interna. Impressiona ver, a esse respeito, no que toca este último exemplo, que o cristianismo não receou de modo algum tomar emprestados elementos filosóficos e mitológicos às religiões e filosofias circundantes. Tais empréstimos só faziam exprimir a carência de uma comunidade que necessitava deles para confortar-se. Em suma, há uma estreita ligação entre a atitude centrípeta e a atitude centrífuga. Isso pode nos levar à seguinte proposição: forte por si mesma, segura de sua razão interna, uma cultura pode difundir-se, uma vez que tenha sabido metabolizar os elementos que tomou emprestados.

Na perspectiva epistemológica que é a minha aqui, pode-se extrair, de tudo isso, que existe uma estreita ligação entre um conceito – que caracterize um povo, uma civilização, uma comunidade específica – e a vida que o exprime. É isso que podemos chamar de raciovitalismo. O que quer dizer que uma entidade, seja ela qual for, encontra sua razão de ser em si mesma, é causa e efeito de si mesma, é seu próprio fundamento (*Grund*), a partir do qual ela

pode difundir-se indefinidamente. A este respeito se poderia falar de cristalização. Cristalização que faz com que, enraizada numa história, numa cultura específica, seja a história, a cultura em sua totalidade, que chega a exprimir-se. Em outras palavras, somos feitos de matéria, matéria que é transfigurada pela razão interna que a anima. Seguindo aqui Teilhard de Chardin, pode-se dizer: “Pela matéria, em cada um de nós, é parcialmente a história inteira do Mundo que é repercutida. Por mais autônoma que seja a nossa alma, ela herda uma existência que foi prodigiosamente trabalhada, antes dela, pelo conjunto de todas as energias

63

terrestres”. O que aqui se diz sobre a alma individual pode, sem dificuldade, ser extrapolado para a alma do mundo, para a alma de uma comunidade. As raízes de um ser, e as de uma comunidade, são uma mistura de passado, presente e futuro, mas não podem ser compreendidas de um modo externo; é preciso ir buscar sua lógica no próprio interior das mesmas, sob pena de obter uma visão abstrata desencarnada e, de cada vez, superficial. Assim, ao contrário de uma Razão separada, intelectualista, desencarnada, a razão interna, particular é, antes de mais nada, específica. É feita de matéria, de concretude; é, ao mesmo tempo,

90

transfigurada pelo dinamismo próprio da matéria, aquilo que eu referia mais acima como sendo a chama que faz com que uma fogueira seja algo mais do que madeira e cinza. Numa palavra, por oposição à simples mecanicidade do racionalismo, é preciso também buscar a racionalidade orgânica de uma dada estrutura. É a busca de tal organicidade que faz a especificidade da situação pós-moderna.

64

2. O pensamento orgânico

Não é tão simples pensar o mundo social a partir de uma concepção orgânica das coisas; *a fortiori* quando se tenta aplicar essa concepção à ordem do pensamento. Isso quase sempre traz certo cheiro de passado, quando não de obscurantismo. É orgânico aquilo que é pré-moderno. Entretanto, agora que a injunção de ‘ser moderno’ não é mais, forçosamente, um daqueles imperativos categóricos que se deve, a qualquer custo, respeitar, pode-se analisar com mais serenidade algumas características desse “arcaísmo”, nem que seja para ver se ele não está, curiosamente, em convergência com o espírito do tempo contemporâneo.

91

A esse respeito, cabe mencionar algumas definições de G. Simmel; ele lembra que aquilo que distingue um corpo não orgânico de um corpo vivo é que o primeiro é delimitado de fora, é do exterior que ele recebe seu impulso. O corpo orgânico, por sua vez, encontra em si mesmo a sua própria forma, é de dentro que ele extrai seu dinamismo, que ele é chamado a crescer e se desenvolver”. Possui, de certa maneira, forças inatas que são causa e efeito de sua própria vida. É bem disto que se trata: a organicidade remete para o vivente e para as forças que o animam. Isso pode ser compreendido de um modo bastante simples: o próprio da separação, aquilo que se fragmenta é sempre, potencialmente, mortífero, enquanto que o que vive tende a se reunir, a conjugar os elementos díspares. É quando “o conjunto todo se sustenta” que há vida.

Ao mesmo tempo, esta última – e é isso que é pré-moderno ou arcaico – enraíza-se a fundo. Entre os gregos, por exemplo, o *paradeigma*, o paradigma, é um exemplo tirado da tradição, mas é um exemplo que dá vida ao presente. Ele serve de modelo, a

65

partir do qual o indivíduo e a sociedade chegam a estruturar-se. Aí também, conjunção entre o estático e o dinâmico. A vida atual tem este custo: lança ao

92

longe as suas raízes, tira de lá o seu sustento; é o que lhe permite ser aquilo que ela é. A vida atual não pode existir senão em referência àquilo que é exterior, nisso também ela procede mais por conjunção do que por disjunção, ou por negação, daquilo que já se deu. A modernidade esforçou-se pelo esquecimento, pela recusa do passado. A pós-modernidade, por sua vez, procede antes por acumulação, por aglomeração.

Lembro aqui a noção de bacia semântica, cara a Gilbert Durand, que mostra bem como um rio não nasce senão por escoamento, e por adjunção de uma quantidade de pequenos riachos. É numa perspectiva semelhante, próxima à tradição do paradigma grego, que Werner Jaeger observa que “todas as atividades intelectuais são como riachos e rios que se lançam num único mar central – a vida da cidade – enquanto esse mar, por sua vez, abastece de água as suas fontes por vias invisíveis e subterrâneas”. Tal metáfora exprime bem a sinergia de todos os elementos que compõem um dado conjunto; mostra bem a necessária organicidade das coisas, a reversibilidade das mesmas, o fato de que é inútil pretender explicar um acontecimento, uma situação ou um fenômeno a partir de um causalismo simples e unívoco.

São esses os caracteres essenciais da ordem orgânica; por um lado ela encontra seu impulso a

partir de si-própria, por outro lado ela reúne, exprime ao seu modo, estabelece uma conjunção nova com elementos do passado. Donde a necessidade de fazer uma genealogia para bem compreender seu dinamismo. Essa genealogia, evidentemente, é difícil de fazer, pois, à imagem das vias subterrâneas, e dos escoamentos invisíveis, ela escolhe percursos que são tudo menos evidentes. Por mais paradoxal que isso possa parecer, a forma orgânica é uma aparência oculta. Parece-se compreendê-la de pronto, quando, na verdade, é muito delicado traçar-lhe os contornos, distinguir-lhe as raízes, delimitar-lhe as redes. Mas é exatamente isso o que torna a análise cativante, que faz dela um verdadeiro jogo intelectual. Tanto mais que a atualidade mostra bem os limites da unidimensionalidade. Ao contrário

66

do monoteísmo sob suas diversas modulações, o politeísmo dos valores é certamente o ponto nodal de toda organicidade.

O termo empregado aqui não é neutro; quando Max Weber fala de politeísmo dos valores pretende, à imagem do politeísmo grego, dar conta da complementaridade, das alianças, da guerra que os deuses do Panteon não cessavam de instaurar entre si. É de algo desta ordem que se trata aqui. É um

94

politeísmo tal como aquele que vamos reencontrar entre os espíritos de bom senso do Renascimento. Não se deve acreditar, como foi freqüentemente indicado, que naquela época tenha havido um corte estrito e definitivo entre, de um lado, a ciência, e, de outro, o que seriam práticas pré-científicas. Com efeito, os historiadores dessa época mostram bem que existe uma poderosa osmose entre as duas maneiras de fazer. E numerosos protagonistas da ciência não hesitam em recorrer à astrologia, à cabala e outras técnicas ocultas, sem, por isso, viverem esse vai-vem de maneira esquizofrênica.

Mas não reside aí o objeto de meu propósito. Basta indicar que o universo aparece como um organismo vivo que, graças aos astros, estabelece correspondências entre todas as coisas, repousa sobre coincidências que animam ao mesmo tempo os indivíduos, as plantas, os animais e até a matéria insensível. De um modo mais preciso, pode-se pôr em relevo o vínculo existente entre as “razões” da matéria e as razões do conhecimento. É nesse sentido que é preciso compreender a coincidência ou a correspondência de que se acabou de falar. É isso que um filósofo como Ficino denominará *concordia mundi*, tipo de unicidade viva, algo panteísta, na qual os diversos elementos do microcosmo “respondem” uns aos outros. “Palpitação viva do universo”, eis por que

expressão se traduz, geralmente, o aspecto orgânico do dado mundano. É interessante notar que é a expressão *rationes seminales*, razões seminais, que pretende exprimir, da melhor maneira, tal organicidade.

Há aí uma doutrina de harmonia universal que se funda sobre o vínculo entre o mundo interior do indivíduo e o mundo interior da natureza. Lembrei com frequência a etimologia do termo conhecimento, “nascer com” (*cum-nascere*). Tal conhecimento, posto em

67

ação pelos alquimistas, ou pelos ocultistas do Renascimento, encontra – sem que haja filiação direta – o “holismo” que se descobre em Durkheim e que, curiosamente, renasce nas práticas do *New Age* pós-moderno. Ele exprime bem uma lei organizadora do mundo que pretende que o curso universal, o fluxo das mudanças e os movimentos naturais façam interagir todos os elementos uns sobre os outros. Assim, para retomar, em substância, os filósofos medievais, a corrupção de um ser é a regenerescência de um outro, aquilo que é informe consegue gerar uma forma nova; pode-se até dizer que a passagem pelo informe garante o jorrar e a estabilização de uma

96

forma mais pura. Tudo isso pode parecer bem místico, mas a sistêmica contemporânea não diz outra coisa, ao mostrar a reversibilidade do funcionamento e do disfuncionamento. Trata-se aí de uma lei imperial da natureza que o positivismo da modernidade tinha conseguido apagar, mas que, como toda estrutura antropológica, ressurgiu sem falta quando o simples causalismo se satura. Em suma, agora que as entidades homogêneas e gerais perdem seu poder de atração, convém estar atento, por um lado, à complementaridade dos fragmentos, e, por outro, ao fato de que conseguem aglomerar-se, de um modo flexível, em rede, em vastos conjuntos no interior dos quais respondem uns aos outros. Um processo assim é perceptível na, ordem das instituições em geral, do político em particular, mas, igualmente, no plano do cotidiano, nas organizações econômicas, na vida associativa, e nas instâncias estatais.

Isto posto, foram certamente os poetas e os romancistas que, além dos filósofos, pressentiram aquilo que a ciência contemporânea está descobrindo de uma nova maneira. Há, é claro, o famoso quarteto de Baudelaire, que não é inútil recordar: “Como longos ecos que ao longe se fundem Numa tenebrosa e profunda unidade, vasta como a noite e como a claridade Perfumes e cores e sons se respondem”.

Assim se exprime aquela unidade subterrânea que pode, à primeira vista, escapar a uma simples concepção nacionalista do

68

mundo: os processos de interdependência. Processos que observamos cada vez mais na economia, na política e no social. Há “um princípio formal que funda essa unidade”. Um princípio que se torna mais necessário à medida que o mundo vai sendo tendencialmente levado a desagregar-se. Walter Benjamin, por exemplo, comentando alguns poemas de Hölderlin, lembra que é o poeta que dá, ou restitui sua força de agregação a um mundo desmembrado. O cuidado com a forma, que se observa na poesia, é o símbolo de uma exigência tal. É por isso, aliás, que esta une intimamente o plástico e o espiritual.

Tal vínculo não é neutro; indica bem a organicidade existente entre o corpo e o espírito, a natureza e a cultura, o material e o imaterial. Assim, o mundo das formas, o mundo da forma, apanágio do poeta, não faz mais do que cristalizar o que se poderia chamar de desejo de unicidade que anima todas as coisas. Para além da fragmentação, inerente à vida mundana, há uma aspiração à convergência que a exigência poética personifica com perfeição. Isso se manifesta particularmente bem na busca estilística,

98

que é a exata conjunção de uma “matéria” e de um espírito. Citando aqui Walter Shapiro, pode-se recordar que “o estudo estilístico constitui freqüentemente uma busca de correspondências ocultas, que são explicadas por intermédio de um princípio organizador que ao mesmo tempo determina o caráter das partes e a disposição do conjunto”.

Trata-se aí de uma bela metáfora, a indicar que, assim como os traços que caracterizam um estilo possuem uma qualidade em comum sem, contudo, deixar de respeitar a particularidade de cada uma das partes, do mesmo modo a organicidade é plural e não deixa de constituir uma sólida coerência. No domínio das artes, qualquer especialista pode, a partir de um dado fragmento, reconhecer um dado estilo; o mesmo se dá para a vida social, em que é possível reconstituir uma época específica a partir de um detalhe, de um modo de ser, de uma canção ou de um idiomatismo. E dá-se o mesmo, *a fortiori*, no domínio epistemológico, onde é possível pensar em mosaico sem, por isso, ignorar o tratado. E, de fato – certos autores estão aí para prová-lo – bons tratados

69

teóricos são efetivamente uma construção em mosaico, de fragmentos que se ajustam organicamente. Autores como Georg Simmel, Walter

99

Benjamin, para não citar mais, elaboraram toda a sua obra sobre esse vai-vem entre o fragmento, a micrologia e a sólida arquitetônica dos mesmos. O mesmo pode ser dito do mito, que, na maioria das vezes, não é mais que uma variação em torno de um tema conhecido, uma construção feita de redundâncias, de repetições, de duplicatas. Cada um desses elementos é específico, tem sua originalidade, e, não obstante, entra em conjunção para integrar uma construção sólida que é causa e efeito da comunidade que lhe serve de suporte.

O mesmo se pode dizer da arquitetura pós-modernista, que se elaborou a partir de “citações” tiradas de contextos totalmente diversos, e cuja organicidade é inegável. O mesmo para a definição de pós-modernidade: espécie de aglutinação, ao mesmo tempo díspar e totalmente unida dos mais diversos elementos. Isso já foi muitas vezes enfatizado; basta dizer aqui que o estilo orgânico, além de ser adequado à época que estamos vivendo, é também uma boa maneira de apreender a razão interna de uma dada estrutura. É nesse sentido que ele pode ser uma boa alavanca epistemológica no âmbito de uma teoria do conhecimento. O racionalismo clássico viveu seus últimos dias quando desmoronou, nos fatos, sob os duros golpes de aríete que foram as dissonâncias, a fragmentação da vida social, a heterogeneidade

galopante das instituições de toda ordem. Para compreender o que há de alternativo, talvez se possa fazer uma comparação com o barroco: tentativa vitoriosa de manter juntos os elementos impossíveis preservando, contudo, suas extremas divergências. Quando se observa uma escultura, uma pintura, quando se escuta uma música barroca, chama atenção o fato de que sua fundamental discordância se resolve numa concordância espantosa. As fronteiras entre os diferentes elementos são mantidas e, não obstante, resulta uma singular organicidade. O que o historiador da arte pode descrever em sua especialidade, o observador social não deixa de reparar na vida diária. E o epistemólogo pode tratar da mesma coisa, para fazer sobressair a razão interna de uma dada estrutura.

70

Em sua análise do estilo barroco, Gilles Deleuze faz referência a um “universo infinito que perdeu todo e qualquer centro”; ao mesmo tempo, diz ele, “o próprio do barroco é de restituir-lhe uma unidade... uma presença espiritual que restitui às suas peças e fragmentos uma unidade coletiva”. É isto, o aspecto orgânico da razão interna: há uma liga interna que assegura a coerência entre elementos que se mostram – e que certamente são – eminentemente

dísparos. Toda a arte intelectual consistirá em perceber o vínculo espiritual que faz com que, para retomar a palavra do salmista, “todo conjunto forme corpo”. Assim se evitam os dois escolhos próprios do pensamento conceptual: aquele que consiste em reduzir à unidade, *a priori*, a diversidade das coisas, ou aquele que se compraz num resplendor indefinido e sem horizonte no qual é impossível pensar racionalmente. A percepção interna é uma via média, espécie de linha de crista, perigosa, é claro, sempre passível dos precipícios que a ladeiam mas, assim mesmo, via de entusiasmo, pois, deste modo, tem uma vista completa da inteiridade do mundo. Eis o interesse em jogo: é possível pensar-se o impossível sem reduzi-lo ou mutilá-lo. Pensá-lo em seus diversos elementos sem ultrapassá-los abstratamente e de um modo puramente intelectualista. É, portanto, possível integrar à progressão de conhecimento uma dimensão sensível. Integrar os sentidos e a teoria, eis o que acabo de chamar de uma postura entusiasmante. É por isso que se pode falar de vínculo espiritual. É isso, propriamente, que é capaz de perceber aquilo que pertence à ordem da sensibilidade e de dar-lhe um estatuto racional. Quando se observa a obra desse ou daquele pintor, ou ainda, de tal escola de pintura, descobre-se uma unidade profunda e interior. Do

mesmo modo, quando se fala de um povo, de uma tribo, de um grupamento afetual qualquer, é possível reconhecer-lhe a íntima unicidade. E seria possível multiplicar os exemplos nesse sentido. É uma busca do mesmo estilo que se deve operar na ordem do conhecimento: definir aquilo que tipifica, encontrar o “caráter essencial” (Durkheim), o arquétipo, ou a estrutura absoluta, admitir que, assim como na obra de um pintor, uma época é aquilo, propriamente, onde “tudo se sustenta”, onde cada coisa

71

entra em sintonia, onde há interdependência necessária e, sobretudo, encontrável. Em suma, é um verdadeiro trabalho intelectual de perceber o efeito de composição que está no próprio princípio de um país, grupo, estilo artístico, sensibilidade política ou religiosa. Entendendo-se que esse efeito de composição é estruturalmente uno e múltiplo ao mesmo tempo.

Cabe, a esse respeito, remeter para o magistral estudo que Louis Dumont faz da *Bildung* alemã. Em sua proposta, ele fala de “unidade ramificada”. Bela expressão que traduz bem um dado conjunto em toda a sua diversidade. Ele encontra aí “noções implícitas”, harmônicas, coisas que fazem dela uma constelação complexa. Quanto a mim, remeto para o que

103

desenvolvi acerca da unicidade onde há coerência que não pode, em nada, ser reduzida à unidade. A imagem da ramificação é das mais instrutivas, mostrando, ao mesmo tempo, que existe uma raiz comum e de que modo esta, ao desenvolver-se, não deixa de particularizar-se. É uma idéia assim que é preciso agora aplicar à situação contemporânea, a qual, ao mesmo tempo que é satisfatoriamente díspar, nem por isso deixa de apresentar um inegável vínculo de parentesco. Cada fragmento, por mais específico que seja, contém, *in nuce*, a totalidade em conjunto. Vê-se, igualmente, o interesse heurístico de notações assim: a própria razão é plural, é isso que é preciso repetir insistentemente; ela não pode de modo algum resumir-se num racionalismo causalista e unívoco. Ainda aqui, a noção de forma, muito precisamente em sua conotação alemã, *Gestalt*, é perfeitamente adequada. A psicologia e a filosofia contemporâneas mostraram bem que o todo, por mais paradoxal que isso possa parecer, é bem anterior às partes que o compõem. E o que é mais importante: a compreensão das partes nos é, antes de mais nada, dada pelo todo”. O mesmo se dá para a compreensão sociológica. Daí o interesse daquilo que denominei “formismo” para perceber a especificidade e a heterogeneidade dos fenômenos sociais.

Para ilustrar tal sensibilidade teórica, pode-se aqui fazer uma referência à figura retórica da parataxe, outra maneira de falar da correspondência, que opera pelo estabelecimento brusco de relações entre personagens diversos, de lugares díspares, de situações

72

estranhas umas às outras. Tomando um exemplo dentre outros, pode-se recordar que a poesia de Hölderlin procede dessa maneira, interligando coisas totalmente afastadas e, assim, fazendo sentido. Espécie de sincronicidade, de certa forma, que, pela mistura e associação lança uma nova luz sobre uma descrição, um fenômeno, uma composição de personagens. Sabe-se, igualmente, o que a psicanálise deve à associação. O sonho em seu aspecto matizado pode parecer paradoxal, insensato sob muitos pontos de vista. E no entanto, ao associar os diversos elementos que o compõem, chega-se a uma configuração das mais singulares. E, o que é mais importante, a pessoa que sonha vai se “reconhecer”, em seu aspecto mais profundo, graças, justamente, a diversas associações. A individuação tem esse custo, e a construção da pessoa não pode operar-se senão na medida em que seja possível juntar na unicidade os

105

diversos pedaços – melhor seria dizer cacos – que a compõem.

Ao lado da parataxe poética ou retórica, a ficção romanesca traz, igualmente, alguma iluminação a esse sentido. Assim, a noção de “afinidade eletiva” tal como Goethe a emprega, que mostra bem que podem existir relações muito estreitas entre pessoas, sem que haja uma determinação causal direta, nem que seja possível detectar uma “influência” no sentido preciso do termo. Trata-se de uma “analogia estrutural, um movimento de convergência, uma atração recíproca, uma confluência ativa, uma combinação que pode chegar à fusão”. Essa definição da situação romanesca, bem figurada por Goethe, pode ser perfeitamente extrapolável à realidade social, que repousa, em larga medida, sobre tais “afinidades eletivas”. Estas, é claro, só raramente tomam a forma paroxísmica que lhes confere o romancista, mas nem por isso deixam de ser construídas da mesma maneira, embora vividas em grau menor.

Tudo isso delimita bem certo tipo de relações sociais que repousam sobre o reconhecimento de si e do outro, de si e dos outros, a partir da correspondência, a partir da consideração da diversidade e da unicidade. É por isso que importa pensar tal tipo de relações em sua componente

orgânica. Com efeito, ainda que a “fusão” não seja forçosamente de experiência habitual, a vida cotidiana repousa sobre as múltiplas experiências de forte carga

73

erótica. Convém, é claro, entender este termo em sua acepção mais ampla, isto é, aquilo que implica um elemento afetual, emocional; no mais próximo de sua etimologia, aquilo que implica uma ambiência “orgiástica”, isto é, que faz intervir a paixão. Coisas que estão na base da organicidade societal, coisas que o racionalismo moderno não consegue integrar em suas diversas análises, ou, quando muito, reprime no domínio – hermeticamente fechado – da vida privada.

Por outro lado, uma sensibilidade orgânica vai arrancar da esfera do psicológico esses elementos e, assim, poderá mostrar a inegável eficácia dos mesmos na organização de todas as relações sociais. Com efeito, constata-se cada vez mais, e talvez esteja aí uma das marcas da pós-modernidade, que não há nenhum domínio que escape ao retorno em massa do afeto: as relações “tribais” que pontuam a vida social, evidentemente, mas, igualmente, o político, as relações culturais, religiosas, de trabalho, tudo isso está mergulhado numa ambiência “erótica” que implica um amplo processo de correspondências e, no sentido forte da palavra, de “implicações” as mais

diversas. É precisamente isso que torna necessária uma visão orgânica do mundo.

E é isso, igualmente, o que torna obsoleto o famoso “corte epistemológico”, caro à modernidade. Que seja a desconfiança em relação à sociologia espontânea, as diversas suspeições quanto ao bom senso, o desprezo pela sabedoria popular, a estigmatização do senso comum, são numerosas as modulações de uma separação estrita entre o saber especializado e o conhecimento ordinário, que delimitaram bem a orbe do conhecimento durante os dois séculos escoados. Na verdade, e é isso a perspectivação orgânica, assim como os diversos domínios do social são banhados pela “religação” erótica, há um constante vaivém entre os diversos conhecimentos oriundos do dado mundano.

Pôde mostrar-se que o corte do qual acabei de falar não se operou de maneira nítida de uma vez por todas. Houve constantes contaminações, recuos, persistências. E em parte o saber moderno muitas vezes permaneceu influenciado pelo pensamento tradicio-

nal. Sabe-se, por exemplo, que Copérnico, Kepler ou ainda Newton, que fizeram com que a ciência realizasse progressos definitivos, permaneceram tributários da especulação de sua época. Para retomar uma feliz formulação de José Guilherme Merquior, “a análise não foi de modo algum prejudicada, e menos ainda tragada, pela analogia”. Cabe até indagar se não foi esta que permitiu àquela o inegável desenvolvimento que se conhece.

Em referência ao que acabei de indicar a respeito da vida social, cabe indagar se essa atitude de conjunção, em vez de uma de disjunção, não seria o que parece ser mais oportuno e mais prospectivo para perceber a sociedade complexa que se configura ante nossos olhos. Em suma, desenvolver um pensamento integrativo, próximo, nisto, de uma teoria geral sistêmica, que seja capaz de assumir o melhor da análise moderna, e aquilo que é pertinente no pensamento analógico. Pela mesma via seria possível dissolver a calamitosa oposição entre a estática e a dinâmica, que levou a modernidade aos impasses de toda ordem que podem ser observados contemporaneamente. Com efeito, se a dinâmica esteve na origem da História e do sentido do Progresso, com todas as felizes conseqüências já

conhecidas, não se pode esquecer que ela repousa sobre um dado substrato, uma estática que não é somente o resíduo de um obscurantismo qualquer, mas que remete para a memória antropológica do homem como animal enraizado em um dado lugar, de um homem que não é compreensível senão em referência ao ambiente do dado mundano que é o seu. Nesse sentido, a integração, a conjunção do estático e do dinâmico, parece ser uma via de pesquisa das mais adequadas para estar em congruência com a nova distribuição “ecológica” das cartas, própria ao espírito do tempo. É precisamente isso que pode permitir compreender o que se entende por pensamento orgânico.

Há, aí, algo que se aproxima do vitalismo ou, mais precisamente, do “raciovitalismo”, ao qual já me referi, que poderia aliar posições teóricas reputadas incompatíveis. Isto, claro, não na ótica um tanto simplista de uma tolerância sem horizontes, a de um pensamento para o qual “todos os gatos são pardos”, mas, muito pelo contrário, em função de uma pretensão, de uma ambição

75

epistemológica aventureira e audaciosa, que tenha por objetivo fazer entrar em sinergia perspectivas opostas, senão contraditórias. Uma ambição tal, a da

110

coincidentia oppositorum, sempre ressurgiu nos momentos-chave da história humana, quando, cansados das exclusivas e seus confinamentos, os homens de idéias experimentaram a necessidade de dar novo impulso à reflexão. Isso não só em função de um simples jogo do espírito, mas em referência com a exigência de um presente que não se satisfazia mais com as certezas estabelecidas.

O “raciovitalismo” em questão reconhece um ponto de vista epistemológico das correspondências existenciais que marcam a vida do dia-a-dia. Não é fácil, contudo, aceitar tal evidência epistemológica, e isto em função de um misoneísmo: eterno medo daquilo que é novo e estranho. No entanto, o que parece novo, para o espírito moderno, está fortemente enraizado na estrutura existencial da humanidade. É o que Gilbert Durand chama de “trajeto antropológico”, que estabelece uma estreita ligação entre o homem, o social e a natureza. Tem-se aí o triângulo perfeito que faz de cada lado um elemento indispensável do conjunto. Mas essa constituição triangular foi grandemente esquecida, senão denegada, durante toda a modernidade. E atualmente está sendo redescoberta, particularmente através da lembrança de que o homem, para retomar uma expressão dos etnólogos concernente aos primitivos, possui, ao lado de seu espírito racional, uma “*bush soul*”, uma alma da selva,

uma alma arbustiva, diríamos, que o faz entrarem comunicação com as forças da natureza ou, ainda, entrar em “participação mística” (Lévy-Bruhl) com tal animal, tal árvore, tal rochedo ou outro elemento natural de seu ambiente. Esses elementos podem variar, é claro, e tomar, contemporaneamente, outras formas; pode ser um local, um animal familiar, um objeto do cotidiano, em cada um desses casos há uma forte carga fetichista, que convém apreciar de maneira não pejorativa.

Trata-se aí de uma constatação empírica que abre vias de pesquisa inteiramente originais e que, para retomar uma intuição poética cara a Paul Claudel, tende a apresentar a matéria orgânica como sendo informada, em seu sentido mais forte, pelas interde-

76

pendências, pelas pertenças, pelas correspondências, numa palavra, pelas relações. Sendo o que é essencial na natureza humana o *primum relationis*. Convém acrescentar que essa organicidade natural, cujo símbolo é a árvore, lança as bases de uma organicidade social, simbolicamente representada pela pedra, a cidade e suas construções. E ainda que isso possa parecer paradoxal, um tal pensamento orgânico

112

é propriamente o que pode permitir compreender a nova ética social em gestação feita de cooperação, de novas formas de solidariedade, de atitudes caritativas e outras manifestações de socialidade, cujos contornos ainda estão mal definidos, mas cuja importância cresce cada vez mais.

Numa palavra, assim como a vida social está fundada na participação que cada um tem do todo e de todos, importa pôr em ação um pensamento que esteja em congruência com um conjunto mais vasto, participante desse conjunto mais vasto. Isso requer que a ordem do conhecimento não esteja mais obnubilada pelo conceito – intangível em todo seu rigor – mas pela alusão, pela noção, pela notação, em suma, pelo símbolo, que ultrapassa o enclausuramento da palavra e faz entrarem relação, que favorece a tomada de consciência do relacionamento. Trata-se aí de uma postura intelectual que ultrapassa a crença num verbo ativo que cria a própria coisa nomeada ou delimitada por ele com precisão. Entramos, por conseguinte, em um princípio oriental e místico, um princípio de não-atividade e de participação no todo, um princípio que mais sugere do que delimita com precisão. É isso, a organicidade das coisas e das pessoas; é isso, o pensamento orgânico que a exprime. É isso, enfim, que nos obriga a pensar menos o conteúdo do que o continente, menos o fundo do que a

forma. Porque, afinal de contas, o que é que põe em relação, o que é que favorece a correspondência e a analogia, o que é que favorece a nossa participação, simbolicamente, ao dado social e natural, senão a forma?

77

IV

Do Formismo

... a riqueza, o que é moralmente possível, é representada interiormente em formas, não em conceitos. Assim se distingue aquele que penetrou no templo da formação daquele que permanece em seu adro.

Hugo Von Hofmannsthal

1. Abordagem do formismo

Basta, portanto, atentar para os sinais do tempo, para ver que nossas sociedades são animadas, de modo orgânico, pelo jogo das imagens, e que podemos caracterizá-las, de várias maneiras, por um estilo que acentua ao mesmo tempo a estética, o cotidiano e o comunicacional, ou, caso não se aprecie este termo um tanto bárbaro, o simbólico. Em suma,

coisas que os observadores sociais tendiam a considerar como quantidades desprezíveis ou, para dizer o mínimo, como indignas de uma reflexão sociológica. E também os políticos ou os diversos “decididores”, para os quais, na melhor das hipóteses, tratava-se de fenômenos oriundos unicamente do domínio privado ou, na pior, de sintomas de decadência bem difíceis de deter e, por conseguinte, de combater energeticamente. Pode-se nuançar observando que, recentemente, a comunicação se tornou menos um interesse de análise – seja dito – do que de poder. E os diversos estudos que lhe são consagrados, excetuando-se os de certos filósofos, permanecem na superfície ou, quando muito, não tentam situá-la em um contexto mais amplo. E, no entanto, essa “situação” é das mais indispensáveis, pois a comunicação, assim como a imagem e o estilo, são simplesmente os elementos mais marcantes de uma cultura nascente, cultura essa que nada mais tem a ver com aquela que prevaleceu durante a modernidade, e que, sem muito barulho mas não sem efeitos, está revolucionando todo o estar-junto pós-moderno.

É, sem dúvida, cedo demais para dizer com precisão o que é esta revolução que se opera ante

nossos olhos. Na medida em que a fórmula de Nietzsche seja atual aqui, as verdadeiras revoluções “avançam a passo de pombo”. E é coisa bem delicada, em seu momento fundador, construir-lhes a teoria. Contudo, é possível

81

delimitar os contornos, indicar a tendência geral de uma revolução tal. Sob muitos aspectos, esta, no sentido que mais se aproxima de sua etimologia, reinveste elementos arcaicos; ela reutiliza, à sua maneira, arcaísmos que julgávamos ultrapassados (dentre eles a imagem, o estilo) e assim inaugura um reencantamento do mundo, cuja amplitude nos é difícil admitir.

É para melhor apreciar esta última que proponho que se utilize a noção de forma já empregada por Simmel, que, tanto do ponto de vista epistemológico quanto do fenomenológico, permite fazer sobressair a mudança qualitativa a que acabamos de nos referir, à qual, empiricamente, somos confrontados na vida diária. A fim de sublinhar o interesse dessa noção, já propus o neologismo, pouco elegante é verdade, de “formismo”. O termo importa pouco. Eu pretendia indicar por ele a prevalência da aparência, a necessidade de levar a sério tudo o que os espíritos sérios consideram frívolo. Numa palavra,

117

integrar à análise da vida social uma constatação bem trivial: o que é, é. Antes de extrair as consequências epistemológicas de uma tal constatação, pode-se, num primeiro momento, mostrar que a forma é de fato a matriz que gera todos os fenômenos estéticos que delimitam a cultura pós-moderna.

A expressão de Peter Blake, criticando a arquitetura moderna, “*form follows fiasco*”, é bem conhecida. Talvez se possa extrapolar o gracejo e ver que o triunfo da forma se segue, contemporaneamente, aos fiascos dos diversos ideais racionalistas, funcionais, que marcaram a modernidade. Tornou-se uma banalidade reconhecer-lhes as falências. As estruturações sociais impulsionadas por eles fazem água por todo lado. Após sua rápida implosão, o império “socialista” não é mais do que uma dolorosa lembrança, e o do liberalismo “democrático”, que parece triunfar, secreta, nacional e internacionalmente, marginalidades, exclusões, por demais acentuadas para serem inofensivas. A impotência para estabelecer uma verdadeira justiça social, o desenvolvimento da miséria, o desvio crescente entre os países ricos e os países pobres, o saque ecológico, tudo isso anuncia, a prazo, a desestabilização, senão, o desmoronamento daquilo que se apresenta como sendo a realização acabada de um estado racional de

bem-estar consecutivo ao fim da História e das ideologias. Não é meu propósito, aqui, entrar nesse debate. Por outro lado, como já disse, é possível indicar um movimento de fundo que, de modo ao mesmo tempo misterioso e não menos seguro, reúne os elementos esparsos, os fenômenos fragmentados de uma socialidade nascente. E, para além do ideal racional, finalizado, projetivo, que tentava aplicar um conteúdo, um conceito, um programa ao vir-a-ser social, a ênfase sobre a forma pode, a este respeito, ser um instrumento privilegiado. Em suma, no movimento cíclico das histórias humanas, a dominação do “fundo” saturou-se e cede o lugar à efervescência da forma.

Não se trata – longe disso – de uma coisa nova; a História está cheia desses períodos que viram o retorno de tal “formismo”. Mais perto de nós, no final do século passado e na virada deste, isso foi pressentido por homens como Cézanne, em pintura, Valéry, em poesia, ou ainda Flaubert, em literatura, que, em nome de uma “poesia objetual” atinham-se a ver as coisas em sua neutralidade. Sendo o paroxismo aquilo que chamamos de “*nouveau roman*”, na França, que esvazia a história em favor da simples

descrição. Encontra-se igualmente uma atitude tal em filosofia com Wittgenstein que, reiteradamente, sublinha o estreito parentesco, se não a completa sinergia, existente entre a ética e a estética. Tais perspectivas, é claro, estão longe de ser unificadas, são até, por construção, plurais, mas seu denominador comum é, incontestavelmente, a epifanização da forma.

A matéria é múltipla. Face a isto, uma resposta, a do nacionalismo, tende a unificar, separar, estabelecer distinções. É o que prevaleceu durante toda a modernidade, e resultou, como se sabe, nessa homogeneidade da qual o Estado-nação, os grandes sistemas de referência do século XIX, ou o individualismo são as expressões acabadas. Totalmente outro é o materialismo espiritual que, de modo paradoxal, empenha-se em respeitar a multiplicidade do real sem por isso negligenciar as exigências da reflexão, da compreensão, que são a especificidade da natureza humana. Pode-se fazer a hipótese de que o formismo, em diversas épocas, dentre elas a nossa, reconhece, sente, vive esse pluralismo, sem deixar de manter uma

83

coerência entre as diversas partes do todo. Como já disse, basta lembrar os vários papéis que uma pessoa

(*persona*) pode desempenhar, por vezes em lapsos de tempo muito restritos, ou ainda as diversas bricolagens ideológicas efetuadas pelas pequenas tribos contemporâneas, para ficar convencido disso. Em cada um desses casos, impressiona observar, ao mesmo tempo, a “reivindicação”, teimosa, de uma multiplicidade de ser, e o fato de que esta não seja de modo algum vivida esquizofrenicamente mas, pelo contrário, chega a um tipo de equilíbrio cinestésico. Este, sem negligenciar quaisquer potencialidades ou possibilidades, consegue fazer com que se mantenham juntas.

Propus chamar essa *coincidentia oppositorum* de unicidade. Esta, por oposição à unidade que exclui, mantém, de maneira contraditorial, a coesão de todos os elementos fragmentados do dado mundano. Tal materialismo espiritual pode ser aproximado da hipótese do “quark”, através da qual os astrofísicos empenham-se em pôr ordem na infinita proliferação das partículas elementares. A forma desempenha um papel semelhante. Permite a conjunção, favorece o atalho, é o centro da união, noções que delimitam bem a nova socialidade. E não é gratuito que, quer de modo consciente, quer de um modo mais difuso e, portanto, não reconhecido como tal, assistimos ao renascimento de um gnosticismo que, como foi o caso para o gnosticismo *stricto senso*, pensa e vive em

termos de globalidade, de organicidade. Para ele, retomando a expressão de Paul Feyerabend, “vale tudo” (everything goes), não há nada a eliminar naquilo que convida a ser visto e naquilo que convida a ser vivido. Mais ainda: no seio da pluralidade das coisas existe até uma misteriosa correspondência que só precisa ser encontrada.

Assim, a disseminação dos signos, bem captada pela semiologia, longe de ser uma balcanização inconquistável, pode ser interpretada como uma constelação que possui uma ordem precisa e que obedece a uma racionalidade certa. Mas essa ordem e essa racionalidade não são impostas ou decretadas do exterior, elas surgem do interior e são a emanção do equilíbrio conflitual de que se acabou de tratar. Portanto, há de fato uma lógica da

84

forma: sem deixar de valorizar o corpo, as imagens, a aparência, ela é “formante”, isto é, ela forma o corpo social; em outras palavras, ela é fazedora de sociedade. Nesse sentido, a “enformação” cristaliza a vida em sociedade num dado momento. Foi o que bem ressaltaram pensadores da importância de Burckhardt, Weber ou Freud que, cada um ao seu modo, elaboram retratos para o primeiro, modelos para o segundo ou diagnósticos para o último. Em

cada um desses casos, trata-se efetivamente de uma “enformação” das características desta ou daquela época, o condottiere, o calvinista, o paranóico. Aí estão analogias que tentam imaginar e imagear a força principal, a razão interna que animam, em profundidade, o corpo social em seu conjunto.

Nada mais distante da lei, ou dos sistemas de leis que supostamente regem a evolução de uma sociedade. O retrato, o “tipo ideal”, o diagnóstico, tomando-se estes três exemplos, são construções irreais, isto é, formas que não existem em estado puro mas que, nem por isso, deixam de permitir que se compreendam (*cum-prehendere*, pegar junto) todos os pequenos acontecimentos anódinos, cotidianos, anedóticos, imaginários, constitutivos de uma cultura, em seu sentido mais forte, que se vive dia a dia. De modo empírico essas formas formantes vão exprimir-se sob a figura do astro da música ou do esporte, podendo também ser o guru religioso ou intelectual, o apresentador de televisão ou algum grande moralista notável por sua ação criativa. Essas figuras são como tantas caricaturas mágicas nas quais cada qual, em função de seu próprio gosto, interesses, desejos, pode reconhecer-se ou exprimir seu sentimento de pertença. Assim, sem ser um grande músico ou um desportista emérito, sem fazer muito para lutar contra a miséria do mundo ou suas diversas injustiças, eu sonho fazer

tudo isso, através dessas formas analógicas, e essa ilusão não deixa de ser eficaz, ao menos para a constituição de meu próprio eu, para a construção de minha personalidade.

Nesse sentido, a adesão a uma dessas formas (guru, estrela, pensador) é um tipo de participação mágica, que me une a outras pessoas que fazem as mesmas projeções, que vivem os mesmos sonhos, que vibram com as mesmas ilusões. Os diversos contágios

85

morais, religiosos, musicais são, contemporaneamente, uma perfeita ilustração de tal processo e, portanto, estão longe de serem negligenciáveis, sendo elas a causa e o efeito dessa cultura dos sentimentos da qual estamos medindo o impacto. Esta, à imagem do mundo plural de que se tratou, constitui-se da sucessão dos papéis, da diversidade das identificações que caracterizam a pessoa pós-moderna, e o estilo social daí provém.

A forma é, portanto, uma maneira de reconhecer a pluralidade dos mundos, tanto no plano do macrocosmo geral, do cosmos social, quanto no do microcosmo individual, e isto sem deixar de manter a coesão necessária à vida. Assim, sem reduzir à unidade – que é o próprio do racionalismo – ela favorece a unicidade, dá coesão a coisas dispares. Em

124

outras palavras, num mundo de contrastes, ela permite que se tenha uma idéia de conjunto: a da organicidade que une, subterraneamente, todos os fragmentos do heterogêneo. A dialética tinha por ambição, pretensão, ultrapassar o contraditório, é assim que dava um sentido ao mundo, orientava-o, dava-lhe uma finalidade. O formismo, ao contrário, mantém juntos todos os contraditórios, favorecendo assim um sentido que se esgota em atos, que não se projeta, que se vive no jogo das aparências, na eflorescência das imagens, na valorização dos corpos.

Como se pode ver, uma reflexão sobre a forma possui, ao mesmo tempo, uma incidência social, mas tem também uma parte epistemológica. O princípio é simples: ater-se à própria coisa, não ficar procurando indefinidamente aquilo para o qual poderia remeter tal fato, tal fenômeno, tal situação. Ficar nos limites da forma é fazer com que ela diga tudo o que tem a dizer. Mas, evidentemente, estar atento às formas sociais, às maneiras de descrevê-las e de compreendê-las não implica, de modo algum, qualquer sacrifício do intelecto. Pelo contrário, é conceder-lhe todas as suas prerrogativas, mas nada além de suas prerrogativas. Em particular, naquilo que diz respeito à sua capacidade de ceticismo quanto às possibilidades de conhecimento. Com efeito, é difícil aceitar a dúvida ou as dúvidas. Ora, a dúvida é um elemento estrutural

do intelecto humano. Portanto, não somente é normal aceitar dúvidas, como também introduzi-las na progressão intelectual.

86

É isso que pode nos permitir fazer uma distinção entre forma e fórmula. Esta fornece soluções, aplica certezas, funciona segundo pensamentos estabelecidos. A fórmula tem respostas prontas, sobre tudo e sobre todos. Ao contrário, a forma, ou a sua expressão filosófica – o formismo –, contenta-se em levantar problemas, fornecendo “condições de possibilidade” para responder a eles caso a caso e não de maneira abstrata. É nesse sentido que a forma é cheia de dúvidas, e faz destas uma força inegável no processo de conhecimento.

Como é muitas vezes o caso, uma referência poética nos pode permitir circunscrever com eficiência a ambivalência da forma, sua ambição e sua incompletude. Faço aqui um empréstimo a ***A carta de Lord Chandos***, de Hugo von Hofmannsthal, onde se diz que essa forma profunda, verdadeira, interior, “não pode ser pressentida senão além da barreira dos artifícios retóricos, aquela, da qual não se pode dizer que põe a matéria em ordem, pois a impregna, eleva-a anulando-a, criando juntamente ficção e realidade, um jogo recíproco de forças eternas”. Há, de fato, no jogo

das formas, essa dupla perspectiva de ficção e verdade, de reversibilidade entre elas. Mas acaso não será disso que toda realidade humana está impregnada? Ao mesmo tempo em que esta é cheia de possibilidades, estas últimas jamais se realizam senão imperfeitamente, ou, quando muito, realizam-se apenas sob forma ilusória, ficcional. Ao contrário de um pensamento puramente conceptual que pensa delimitar, em sua totalidade, a existência, o formismo, por sua vez, deixa abertas as potencialidades que podem ou não realizar-se.

Nisto a forma se aproxima do que os místicos denominam “essencificação”. A essência é plena daquilo que é, e daquilo que poderia ser, daquilo que poderia vir a ser. Para retomar uma observação de Ernst Benz concernente à mística renana, “a essência não contém unicamente a forma, como também todas as potências e possibilidades de realização, de desdobramento e de evolução de uma coisa. Por isso é que, muitas vezes, Deus recebe o nome de essenciador”. Ainda que isso possa parecer paradoxal, pode-se dizer, com apoio nessa metáfora, que a forma exprime a intensidade de uma existência e, ao mesmo tempo, admite “a inexistência da potên-

cia”, isto é, daquilo que poderá, algum dia, advir à existência. Um pequeno exemplo fornecido por Benz ilustra bem o propósito: o óleo extraído da folha seca de melissa, ao ser deitado em água, retoma a forma da folha da planta em questão. Importa pouco a veracidade de tal apólogo; basta que ele faça pensar, no caso presente, que é a partir de uma essência – eu diria uma forma – que a vida pode existir, e que se pode pensá-la. Lembremo-nos de São João da Cruz: “Conhecem-se as criaturas por Deus e não Deus pelas criaturas”.

88

2. A forma, força de atração

A forma, com efeito, nos incita a pensar a partir do paroxismo ou do excesso. Por isso, possui uma função epistemológico-metodológica inegável. Com efeito, para retomar uma perspectiva weberiana, o “irreal” do “tipo ideal” é particularmente pertinente para compreender todos os fatos “reais” da vida cotidiana que, sem isso, passariam totalmente despercebidos. É nesse sentido que a forma é uma força de atração. Ela acentua, caricaturiza, carrega no

128

traço e, assim, faz sobressair o invisível, o subterrâneo, quase se poderia dizer o subliminal, que a ciência oficial tem muita dificuldade para distinguir, e ainda mais para integrar às suas análises. De tanto dissecar, distinguir, o pensamento moderno esqueceu que o todo possui uma força específica que é, qualitativamente, diferente da soma de suas partes. Aquilo que chamamos de holismo, desde Durkheim às práticas do “*New Age*” contemporâneo, está aí para prová-lo. Estamos redescobrimo a virtude da globalidade. O formismo está aí para ajudar-nos nesse sentido.

Para tornar bem compreensível essa característica, retomarei o exemplo da beleza tal como esta é tratada por Georg Simmel. Ele apresenta uma definição perfeitamente esclarecedora para meu propósito, ao observar que ela é “sempre a forma de elementos que são, em si mesmos, estranhos à beleza”. É sua justaposição que lhes permite adquirir um valor estético. Assim, tal palavra banal, tal cor específica, tal fragmento particular são, em si, indiferentes ou neutros. Não é senão pela justaposição de uma multiplicidade de palavras, cores, fragmentos, que vai resultar um poema, um quadro, uma escultura, com originalidade própria e, deste modo, tornar-se uma obra de arte. Por conseguinte, é o “agrupamento instaurador de forma” que vai constituir a beleza.

Esse exemplo é esclarecedor, mostrando bem tanto a necessidade das particularidades quanto a exigência de suas justaposições. Há um mistério do todo, e isso no sentido forte que se pode dar ao mistério; ele torna visíveis elementos que, em si mesmos, são invisíveis; ele permite unir, entre si, os iniciados, isto é, aqueles que comungam nesse “agrupamento instaurador de forma”. Os diversos agrupamentos artísticos estão aí para prová-lo. A beleza musical, pictórica, esportiva, não é tal senão porque agrupa elementos díspares, tanto do lado dos objetos quanto do lado dos sujeitos e, assim, cria comunhão. *Stricto sensu* ela participa da enformação. Existe uma imagem de Pitirim Sorokin que exprime bem tal processo; é a da duna de neve, através da qual ele pretende mostrar que o monte de neve é uma outra coisa, completamente diferente da simples justaposição dos flocos de neve. Estes estão, por assim dizer, logicamente integrados e, por conseguinte, tornam-se algo de totalmente específicos. Aplicando essa imagem da duna de neve à dinâmica cultural e social, pode-se concordar quanto à força de um agrupamento que se torna “outra coisa” que possui uma qualidade que lhe é própria. Isso nos força a relativizar aquilo que geralmente entendemos por realidade, que com demasiada frequência reduzimos à

adição de elementos funcionais, utilitários, que bastam a si mesmos.

De fato, a noção de forma, e o formismo que é a expressão desta, incitam a considerar que esses diversos elementos, por sua sinergia própria, nos dão acesso a uma estrutura específica, nos levam a enxergar a realidade como uma globalidade. Esta é, sem dúvida, a característica mais importante a reter: a forma agrega, agrupa, modela uma unicidade, deixando a cada elemento sua própria autonomia, sem deixar de constituir uma inegável organicidade, onde luz e sombra, funcionamento e disfuncionamento, ordem e desordem, visível e invisível entram em sinergia para produzir uma estática móvel que não deixa de espantar os observadores sociais, e que levanta um problema epistemológico cujas consequências apenas começamos a entrever.

Tal agregação – é o que torna delicada a sua apreensão – quase sempre é pouco visível. Assim como já indiquei, ela é misteriosa,

90

unindo iniciados entre si. Para retomar uma metáfora, agora comumente aceita, ela está na base do tribalismo que caracteriza as sociedades pós-

modernas. Do mesmo modo, para bem compreendê-la pode-se compará-la a essa “comunhão dos santos” que, no início da civilização cristã, unia, no tempo e no espaço, os primeiros cristãos. É a face oculta do mundo, esse *Unterwelt* onde se encontra o verdadeiro sentido que se manifesta na superfície das coisas. Ora, para bem compreender o mundo visível, para perceber as formas sociais que afloram, é necessário estar atento à forma interior, ao subsolo da vida, aos bastidores dessa vasta teatralidade que é a ação social.

Numerosos foram os pensadores de envergadura que refletiram sobre a dialética existente entre o aspecto esotérico e a dimensão exotérica do mundo. Mas, por via de regra, e sobretudo durante a modernidade, tendeu-se a esquecer tal dialética. A noção de forma nos força a levá-la, de um novo modo, em consideração. Em particular, concedendo à relação todo o seu preço; é assim que deve ser compreendida a dialética, entre o visível e o oculto. Não se pode, de modo algum, privilegiar um em relação ao outro. Existe entre eles uma estreita conexão. Convém, portanto, tomá-los em sua globalidade. São as duas faces de uma mesma realidade e é desprezando-se uma ou outra que a progressão intelectual se torna capenga. Daí o interesse epistemológico de restaurar a unicidade.

Tal reversibilidade global pode ser aproximada do que o filósofo Husserl denominava “momento figurai” (*Das figurale Moment*). Para ele, tratava-se de exprimir aquele “estímulo particularmente potente”, exercido por uma atividade intelectual que põe em ação todo tipo de série, sistema, configuração que repouse em relações de distância e de proximidades. Tal observação traduz bem a infrangível organicidade da vida social. Abstratamente, esta pode ser recortada em rodela, o que pode ter sido uma segurança para o racionalismo moderno. Quanto ao mundo real, de nada lhe servem tais separações. E ele se encarrega de restaurar a globalidade primordial. Em certos momentos privilegiados, a “figura” do mundo retoma forma. Nesses momentos, “momentos figurais” se

91

quisermos retomar a expressão, aquilo que estava truncado, amputado, desfigurado, é restaurado em sua plenitude.

Cabe, aliás, precisar que tal “restauração” é mais vivida do que analisada. Ainda aqui, a vida antecede o pensamento. E numerosas são as monografias sociológicas sobre as tribos juvenis, sobre os grupos de amigos, as diversas agregações afinitárias que dão efetivamente conta da dialética tratada antes. Com efeito, não é possível compreender

os mecanismos de proximidade, a estranha pulsão que impele a “viver em bando” caso não se tenha em mente que existe um forte vínculo interior. Algo de imaterial confortando a materialidade do estar-junto. É nesse sentido que a forma é um bom revelador da sociedade tribal. Já indiquei (*A Contemplação do mundo*) o papel exercido pelo estilo na compreensão das grandes mudanças de valores que se operam hoje em dia. O próprio do estilo é tornar visível uma força invisível. O estilo pode ser vestimentário, linguageiro, sexual, também pode ser um estilo de pensamento, é sempre algo de unificador. É, retomando a bipolaridade de que se acabou de falar, um modo de ser ou de pensar que alia ao mesmo tempo o visível e o oculto. Daí a importância, para compreender e para dar conta dessa “enformação”, da elaboração de um esquema conceptual que sirva de fio diretor à reflexão.

Precisemos que esses esquemas quase nunca são conscientes. Os protagonistas sociais, como indiquei, os vivem sem pensá-los. Mas, nem por isso, deixam de constituir um pólo forte a partir do qual se pode elaborar o entendimento intelectual de uma dada época. Pode-se acentuar essa compreensão profunda da forma das coisas com uma referência àquilo que o pintor Poussin denominava “prospecto”, que é preciso aqui entender em seu sentido mais forte, qual seja,

aquilo que faz sobressair a estrutura interna, as conexões íntimas de uma figuração específica. O que é dito da pintura pode ser perfeitamente extrapolável à “figura” social, e é preciso reconhecer que existem grandes constantes em torno das quais vão agregar-se os eventos, as situações, as personalidades, as maneiras de pensar de um dado tempo. Eugenio d’Ors, em seu livro sobre o barroco, fornece numerosos exem-

92

plos nesse sentido e mostra bem, por exemplo, que Voltaire ou Rousseau pertenciam a “sistemas” bem diferentes. E mais ainda, cada um desses sistemas é transtemporal, ou, como ele indica, “supratemporâneo”. O que quer dizer que ao “sistema Voltaire” podem ser filiados desde Descartes a Zenão de Eléia, enquanto que no “sistema Rousseau” reencontraremos Fichte, Tolstoi e, uns mil e novecentos anos antes, o poeta Lucrécio.

Assim, para ele, o “sistema aproxima o que o tempo separa e desembaraça o que a hora havia confundido”. A esses sistemas, constantes, idéias-força, ele chama “éons”. Importam pouco os termos empregados, basta constatar que em certas épocas existem maneiras de ser comuns, e, o que é mais importante, que estas se repetem, de modo cíclico,

135

quase de maneira idêntica em períodos muito diversos. Trata-se da concepção das “idades do mundo” encontrada nas diversas religiões, filosofias ou místicas, que anima igualmente a sabedoria popular e que, por conseguinte, é um instrumental dos mais eficazes para perceber a especificidade do espírito do tempo. Todas essas noções, é claro, sublinham a importância de uma dominante, mais ou menos sustentada, e, como numa partitura musical, outras componentes entram em jogo; mas, para perceber a trama complexa de um momento, é necessário distinguir bem o âmbito geral no qual ela se insere, e é isso que o formismo pode trazer: ele sublinha, caricaturiza, acentua o aspecto dominante e, assim, permite tomar consciência do substrato psíquico que confere à figura específica de um momento dado todo o seu sentido.

É possível encontrar alguns exemplos históricos nesse sentido. Assim, entre os gregos o “paradigma” (*paradeigma*) ou exemplo a imitar é uma categoria importante tanto para a vida quanto para o pensamento. Descobre-se essa importância em Platão que, a este respeito, é um bom exemplo filosófico, mas o encontramos igualmente entre os poetas. Para citar apenas um, Píndaro proporciona uma boa ilustração. Importa notar que a poesia ou a filosofia não devem ser compreendidas como simples

“suplementos mentais”, úteis unicamente às ocupações do intelecto. São elementos estruturantes de toda vida social. Tomam parte, fundamentalmen-

93

te, na educação da juventude, mas, igualmente, na formação dos cidadãos de qualquer idade; sua ação é totalmente levada a sério, é possível que esse seja até mesmo o elemento essencial para a vida da cidade. Daí a atenção que é preciso trazer a esse “paradigma” da poesia épica ou ao “modelo” platônicos. Os princípios educativos destes últimos perpassam todas as ações e representações em ação na vida cotidiana. São, portanto, formas que, sem impedir a autonomia necessária à eclosão da personalidade de cada um, garantem um quadro geral que permite a coesão do conjunto social. Importa notar que é a partir de um quadro tal que a cultura grega pôde desenvolver-se e dar os frutos que bem se sabe.

Reencontra-se uma mesma perspectiva, alguns séculos ou mais de um milênio mais tarde, no neoplatonismo, ou nessas outras grandes civilizações que foram o pré-Renascimento e o Renascimento. Assim, para o neoplatonismo, Eugenio d’Ors, retomando o termo grego “*éon*”, do qual já falei, mostra bem que se trata de uma categoria aglomerante que alia ao mesmo tempo a estática e a dinâmica. Em

outras palavras, ele exprime efetivamente uma constante e suas modulações; é uma categoria que se inscreve na História. Assim, o Cristo, enquanto “*éon*”, participa da eternidade mas tem, ao mesmo tempo, uma vida terrestre, tem uma história, uma biografia. É o que faz com que, assim como o paradigma ou o modelo, tratados antes, ele se torne uma “forma” à qual se pode, de maneira diferente conforme a época, fazer referência. A “imitação do Cristo” vai, assim, ser a constante histórica da Igreja cristã, mesmo se essa constante tem modulações específicas de cada momento particular.

Uma delas se encontra no franciscanismo e outros movimentos espirituais que floresceram no século XIII. É o Cristo evangélico, pobre, atento aos mais humildes que predomina. E, para uma grande parte da cristandade, é essa “modulação”, essa forma específica que vai servir de emblema, e isso, por vezes, até os limites da heresia. Mas uma observação merece nota: o que os “espirituais” desejam é “a renovação da forma do Cristo”. Isto é, a renovação da Igreja. Eis aí uma nota judiciosa que está bem de acordo com o que me empenho em mostrar; um paradigma é fazedor de sociedade. No

caso específico, a figura do Cristo serve para modelar essa “forma” perfeita que deve ser a Igreja. Encontra-se aí uma segunda grande característica da forma: ela limita, coíbe, por vezes de maneira autoritária, mas, ao mesmo tempo, deixa ser, favorece o desabrochar de cada um. É isso a “forma Igreja”, uma sociedade se cria a partir de uma comunhão em torno de um modelo comum, de um paradigma do qual se compartilham os valores. Nesse sentido, como se há de ver mais tarde, a forma é efetivamente formante, funda uma comunidade, é efetivamente simbólica.

É preciso insistir bem sobre essa idéia de limite, de modelagem, através de um último exemplo, agora não mais histórico mas artístico. Assim, Eugenio d’Ors, a respeito de Claude Lorain, e Germain Bazin, acerca do academismo francês, mostram que a forma bloqueia, mas, ao mesmo tempo, permite a vida: “a vida se enriquece dos obstáculos que encontra”. Nesse sentido o academismo é um contrapeso aos excessos do vitalismo que, deixado por conta própria, acaba morrendo. Sabe-se que, com muita frequência, a doença é a expressão de uma vitalidade exacerbada e desordenada. Do mesmo modo, na representação da natureza a colunata é uma domesticação da rocha, ou, ainda, o mar selvagem e indefinido é domesticado pelo porto, pelos cais, que lhe dão, então, uma forma. Assim, em vez do indefinido do sublime, do mar, ou

da natureza selvagem, o esforço de enformação faz civilização. Disse-se que, desse ponto de vista, o barroco era um compromisso, ou uma síntese, entre o aspecto desenfreado do maneirismo – que é puro vitalismo – e a coibição própria do academismo^o. É para o que o formismo nos faz atentar; o espírito conjura ou transforma o material, assim como a matéria caracteriza o espírito. Riqueza da forma que, de maneira global, permite a sinergia de elementos até então totalmente separados, contraditórios ou até opostos.

Isso nos introduz no aspecto simbólico das formas, aquilo que é fazedor de vínculo, aquilo que estabelece, segundo a expressão do sociólogo Bolle de Bal, uma “religação”. Evidentemente deve haver acordo quanto ao fato de que o símbolo remete para um conteúdo bem mais amplo do que aquilo que parece ser o sentido imediato.

95

O símbolo, *stricto sensu*, põe em relação, profundamente, com o ambiente natural e social. Ele é, desse ponto de vista, transcendental. Inscreve-se numa dimensão essencialmente coletiva.

Sublinhei mais acima a força interna da forma, isto é, o que deixa uma marca profunda e indelével. Pode-se citar, a esse respeito, uma excelente

observação de Jean-Marie Guyau: “os instrumentos musicais que estiveram por um longo tempo entre as mãos dos grandes mestres conservam para sempre alguma coisa disto. As melodias em cujas execuções fremiu o violino de um Kreuzer ou de um Viotti parecem ter pouco a pouco trabalhado a madeira dura; as moléculas inertes, atravessadas por vibrações sempre harmoniosas, dispuseram-se, por si próprias, em não sei que ordem que as terá tornado mais propícias a novamente vibrarem segundo as leis da harmonia”. Pensamento profundo, se há algum, a sublinhar bem que existe uma estreita interação entre o que a modernidade havia radicalmente separado, o sujeito e o objeto. De fato, essa notação permite medir aquilo que denominamos sinergia. A forma permite compreender a reversibilidade das coisas e do sentido. Há dobras, linhas de força que se estabelecem. É o que certos biólogos (Sheldrake, Waddington) chamam de “*creodos*”, percursos necessários, pelos quais se passa e repassa; outro modo de exprimir a constante, a estruturação perdurável de um dado conjunto.

Em suma, as coisas invisíveis dão sustentação às coisas visíveis. Isso é bem indicado pela anamnese da arquetipologia, que pode ser aproximada da *Gestalt-theorie*, ou das formas primitivas apontadas pela etnologia contemporânea. É também nesse sentido que se pode compreender que a multidão

“reconhece” – sem tê-la experimentado – a forma do gavião. Há formas instintivas. Os *Patterns of behaviour*, que encontramos desde a alquimia medieval até a biologia moderna. Trata-se do mistério da conjunção que existe, de modo não consciente, nas “representações coletivas” (LévyBruhl), ou na “consciência coletiva” (Durkheim). Pode-se observar que tudo aquilo que diz respeito à forma arquetípica não é de modo algum pura quimera ou simples devaneio metafísico. Tal forma é um resíduo no sentido de V. Pareto, isto é, algo que se enraíza

96

profundamente na matéria individual e coletiva. Algo, portanto, que permite compreender as surpreendentes agregações sociais, os encontros afetivos, as afinidades eletivas, as correspondências naturais, numa palavra, a sensibilidade “ecológica” da qual não se pode negar a importância hoje em dia.

Deixemos aqui a palavra ao romancista, sobre o qual se pode indagar que difere do sociólogo: “Somente as raças que vêm dos desertos possuem no olho o poder da fascinação. Seus olhos retêm sem dúvida algo do infinito que contemplaram. Após mil e oitocentos anos de banimento, o Oriente brilhava nos olhos e na figura judia de Ester”. Trata-se de Balzac

142

(*Uma filha de Ema*), cuja acuidade da descrição só se iguala à justeza da apreciação. Nesse texto ele mostra bem que existem formas perduráveis onde se pode ler, como num corte histológico, toda uma história coletiva que, naturalmente, se torna pessoal. As condutas de comportamento, o gestual corporal, as maneiras de ser, as formas de expressão e até as persistências linguageiras, sem falar do estilo de pensamento, tudo isso se enraíza a fundo na noite da História e na inscrição espacial; tudo isso modela uma “forma arquetípica” da qual ainda não se viram todos os contornos e cujas conseqüências ainda é difícil apreciar integralmente, mas que não se pode mais ignorar, tamanha é a potência do ressurgimento contemporâneo.

Cabe, a esse respeito, fazer referência às figuras da mitologia que são, *stricto sensu*, caracteres, personalidades. Elas permitem “forçar o traço” e, deste modo, fazer com que sobressaíam elementos, fenômenos, situações, que, sem isso, correriam o risco de passar despercebidos. Assim, são figuras que permitem compreender o real a partir do irreal. Ora, ocorre que, de diversas maneiras, tal “caricatura” assume uma importância crescente na vida diária. Que seja na vida política, na produção televisual, nas obras ficcionais, nos “vídeo-clipes”, ou simplesmente nas canções de variedades, a mitologia está retornando em

massa. Tudo não passa de jogo de máscaras. De um ponto de vista moralista, isso pode ser lamentado. Mas não é esse o meu propósito. Parece-me mais oportuno extrair daí o significado epistemológico. Que pode significar esse recurso, cada vez mais pronunciado, à mitologia?

97

Será simplesmente anacrônico? Um modo de prover-se, sem muito esforço, de um “suplemento de alma”? Será simbolismo de pacotilha? Em geral é de bom tom responder a tais interrogações pela afirmação. Pode-se, por outro lado, por inspiração em Roger Bastide, reconhecer que “a máscara nunca é mais do que um meio de desmascarar-se, forçando o não-sentido ao sentido, através da intromissão de um sentido antigo fornecido pela Bíblia ou pelo mito” .

É fácil, aliás, completar tal análise, que se aplica essencialmente aos romances de Gide, e notar que, por um lado, conforme indiquei, em todos os domínios vai-se buscar sentido pelo apoio na Antigüidade, e, por outro lado, as mitologias de referência têm tendência a se diversificarem. Assim, o Extremo Oriente, a América do Norte ou do Sul, a África são, uma a uma ou conjuntamente, solicitadas a nutrir essa busca de sentido por toda parte. A questão não é meramente superficial. A busca das raízes para

além do tempo e do espaço é, antes de mais nada, outra maneira de compreender a relação com o mundo. Isso pede, é claro, que se repense a leitura intelectual capaz de perceber tal fenômeno.

De um modo puramente indicativo pode-se aqui fazer referência à memória coletiva, meio privilegiado para bem perceber os fenômenos de que se acaba de tratar. Segundo os teóricos dessa temática trata-se de um quadro que “vincula as lembranças”. Ficando bem claro que essas lembranças não são forçosamente conscientes, mas são como uma “forma que informa” em profundidade as maneiras de ser ou de pensar, sem que um ato racional presida sua elaboração. Pôde-se até mesmo falar de uma “inteligência intuitiva” anunciada por várias gerações. Talvez se devesse falar de um saber incorporado, que é preciso compreender no sentido forte do termo, isto é, algo que “faz” o corpo social, que o constitui enquanto tal. A memória coletiva, assim como a “inteligência intuitiva”, constituem, de certo modo, um terriço a partir do qual uma cultura pode crescer. Esse terriço vai sendo elaborado pouco a pouco, e exige séculos para tornar-se o que é. À imagem de uma “bacia semântica” (Gilbert Durand), em que são os escoamentos das águas que vão progressivamente fazer um rio ao qual se dá um nome, e que drena tudo por onde passa,

a memória coletiva vai recolhendo uma multiplicidade de pequenas coisas que, em dado momento, vão impor-se com a evidência do hábito. Tal evidência preside as relações amicais, amorosas, sociais, culturais, e não é mais questionada. É nesse sentido que ela informa, isto é, dá a informação que vai ser considerada como sendo a única aplicável, como sendo a solução boa. Nesse momento, ela se torna um “*habitus*” incontornável.

Muito se escreveu sobre este último sem lembrar que, de Santo Tomás de Aquino a Marcel Mauss, passando por Oswald Spengler, tratava-se, antes de mais nada, de um modo arquetípico de adaptar-se ao próprio ambiente. O *habitus* surgiu de uma longa sedimentação em atalho ao velho debate entre o inato e o adquirido. Segundo uma expressão que usei muitas vezes, a de “saber incorporado”, ele faz com que cada qual vá apropriar-se daquilo que está aí, ao alcance das mãos, esse famoso “estoque de conhecimentos” que utilizamos sem prestar muita atenção. O *habitus* é, antes de mais nada, uma evidência. A etnologia, em diversas de suas análises e sob múltiplos nomes mostrou bem isso em relação às tribos primitivas. Ocorre que, uma vez mais, sua importância está sendo avaliada nas sociedades

contemporâneas. Há uma estranha pulsão, talvez se devesse dizer instinto, que me compele a fazer como o outro. Isso conforta o sentimento de pertença, o que favorece os processos de contaminação viral e as epidemias psíquicas, cuja amplitude é cada vez mais fácil medir. Sem intenção de estender o assunto aqui, cabe dizer que o tornar-se moda do mundo é, sem dúvida, um bom indicador nesse sentido. Nada nem ninguém escapa ao seu império. As sociedades e os indivíduos que as compõem são efetivamente determinados por quadros específicos, formas formantes cuja eficácia é inegável.

Isso foi indicado com frequência, mas os efeitos de uma determinação tal não podem ser medidos suficientemente sem uma apreciação de seu enraizamento antropológico. Com efeito, ficando prisioneiro da ideologia individualista que marcou fortemente a modernidade, tem-se a tendência a desprezar os conteúdos coletivos da evidência a que me referi, esquece-se a sua

99

natureza arquetípica. É justamente esse aspecto arquetípico que vai produzir, de um ponto de vista epistemológico, uma concepção totalmente diferente desse fenômeno. Seguindo nisto a pesquisa de C.G. Jung, pode-se emitir a hipótese de que existe, sem

dúvida alguma, uma massa confusa de “conteúdos arcaicos, indiferenciados”. E essa massa, em certos momentos, após ter sido por longo tempo negada ou denegada, volta à superfície. Certamente não como uma massa confusa, mas de um modo esporádico, neste acontecimento, naquele fenômeno, naquela situação. Assim, ainda que isso não esteja suficientemente sublinhado, é bem claro que as diversas formas de publicidade devem enormemente a tal substrato arquetípico. Este é o terriço que gera toda uma série de criações que são ao mesmo tempo originais e fortemente “arcaicas”, se este termo for entendido, é claro, como aquilo que é primeiro, incontornável, expressão de uma natureza humana e animal da qual somos os herdeiros. Os psicólogos têm a tendência a não ver senão os efeitos individuais desses arquétipos; importa agora apreciar-lhes as consequências sociais.

Uma delas é certamente a “participação mística” (LévyBruhl), expressão que pode ser tomada de modo metafórico e que pretende dar conta de que, para além da lógica racional que marcou a modernidade, a vida social pode repousar sobre o compartilhamento de um não-lógico que não faz menos sentido. As numerosas participações afetuais, emocionais, que pontuam a vida diária, pedem classificação nessa rubrica. Não cabe aqui enumerar

uma lista exaustiva delas; basta indicar que é nossa tarefa assumir isso epistemologicamente. Existe um *mysterium conjunctionis*, o cimento da vida cotidiana; é preciso saber dar conta intelectualmente dele, de modo a não ficar em defasagem grande demais em relação à sociedade (re)nascente que essa participação impulsiona.

100

3. A forma social

Somos mais surpreendidos pelos mitos do que propriamente os fazemos. Eles nos ultrapassam e nos precedem. Esta é sua força específica. Eis o que a forma arquetípica pode nos ajudar a compreender: há resíduos arcaicos, imagens primordiais que fazem com que a vida seja o que é, que a modelam enquanto tal e por aquilo que ela é. Toda hermenêutica tem este preço: encontrar o sentido transcendente, mesmo se se trata de uma transcendência imanente, que funda um conjunto social qualquer que seja. Pode ser um império, uma nação, um movimento ou um partido, uma associação ou uma empresa, uma tribo ou uma relação amorosa, cada um e é isso que convém

149

descobrir – “participa” de uma idéia englobante, outro modo de dizer a forma social.

Esta, de certo modo, é um escrínio onde vão aninhar-se as diversas modulações do estar-junto. Talvez seja por isso que o espaço, com seu aspecto transgeracional, exerce um papel tão importante para a existência dos indivíduos e das sociedades. Retenho, a propósito, a seguinte observação do pintor Giotto: “Todos os nossos desejos e todos os nossos sonhos, tudo o que é divino em nós (...) nos vem de nosso encontro com a forma (...) dos sítios graciosos e rudes por entre os quais vivemos no passado”. Somos, antes de mais nada, de um lugar. De um lugar que nos ultrapassa e cuja forma nos forma. De um lugar que se constituiu por sedimentações sucessivas e que conserva a marca das gerações que a modelaram e, com isso, se torna patrimônio. Todas as coisas pelas quais o lugar se torna lugar. Ele nos une aos outros e provê a informação necessária a toda vida em sociedade.

É esse elemento estático que, no sentido forte do termo, dá vida, anima um dado conjunto, ainda que seja apenas para dar

101

origem a contos e lendas, ou ainda histórias que fazem de um indivíduo aquilo que ele é, que lhe dão modelos

150

a imitar, ou exemplos a seguir. Assim, não obstante o racionalismo que lhe conhecemos, Freud, em Moisés e o monoteísmo, chega a falar, a respeito do sonho, de material filogenético. “O sonho faz surgir um material que não pertence nem à vida adulta nem à infância daquele que sonha. É preciso, portanto, considerar aquele material como fazendo parte da herança arcaica, resultado da experiência dos ancestrais, que a criança traz ao nascer, antes mesmo de ter começado a viver. Nas mais antigas lendas da humanidade, assim como em certos costumes sobreviventes, descobrimos elementos que correspondem a esse material filogenético”. Observação algo espantosa sob a pena de Freud, mas que nem por isso é menos instrutiva, enfatizando aquilo que ultrapassa o indivíduo, isto é, a “forma” na qual este se situa. Observação que, para dizer o mínimo, relativiza o individualismo do qual a modernidade se vangloria. É nesse sentido, igualmente, que o elemento estático de que falei se torna dinâmico e dá vida. É em função dessas experiências imemoriais que se podem compreender numerosas situações atuais, numerosos fenômenos de toda ordem, política, étnica, comunitária, que, sem isso, nos permaneceriam opacos. O mesmo se aplica à publicidade, ao retorno dos mitos, à religiosidade, ao reinvestimento do culto à natureza, que provêm, em linha direta, das perdurações tradicionais. Ao

contrário daquilo que pensava o progressismo moderno e seus diversos avatares contemporâneos, o tempo não se acelera numa direção linear; bem ao contrário, parece encurvar-se. É o arcaico e o tradicional retomando força. O mundo, para melhor e para pior, se reencanta. E vemos reviver o que pensáramos estar totalmente ultrapassado. É essa conjunção que restitui importância à forma. Ao tempo presente, ao instante eterno do qual a forma é, certamente, a expressão mais acabada.

Através dos sonhos coletivos, dos mitos e dos arquétipos, é toda a pré-história da humanidade que continua a exprimir-se. Trata-se de algo de transpessoal, que ultrapassa cada indivíduo e que o integra em um conjunto mais amplo do qual ele é parte

102

integrante. Há, retomando a noção alemã de Bildung, algo como um instinto de formação, que incita cada ser vivo a adotar uma forma precisa e a conservá-la. Digo instinto pois o sonho, o mito ou o arquétipo são tudo menos racionais, e dirigem-se essencialmente à emoção coletiva. É nesse sentido que eles são uma forma que compele à integração ou à forma social. De certo modo, é um destino para o qual cada um é arrastado, por vezes a contragosto. Os poetas, os

152

filósofos deram a isso o nome de lei divina, até mesmo um sociólogo como Durkheim não hesita em falar de “divino social” para designar, justamente, o que ultrapassa a simples vontade individual. O próprio de tal “lei” é que ela é prescritiva, ela se impõe e, *nolens volens*, deve-se aceitá-la enquanto tal.

Eis, portanto, a força da forma: impondo uma emoção coletiva ela orienta as vontades individuais e, assim, “faz” sociedade. Há correntes de pensamento que é preciso seguir. Elas constituem um substrato, um subsolo da existência sem o qual nada pode nascer e crescer. Devo precisar, entretanto, que esta forma não é, em nada, fixa. Embora sendo coibitiva, ela não deixa de continuar aberta, dinâmica, e dá livre curso à criação. Basta, a esse respeito, observar a evolução das formas de arte como o clássico e o barroco, para ter certeza de que, embora tendo uma unicidade certa, cada uma permite modulações, variantes que testemunham a dialética a que acabo de me referir, e que integram ao mesmo tempo coibição e liberdade. Há tipos fortes, englobantes, que informam as relações sociais mas, ao mesmo tempo, esses tipos deixam toda latitude às particularidades específicas. É essa dialética que faz a dinâmica do cotidiano.

Chega-se aqui ao coração do paradoxo da forma: a liberdade do visível, da dinâmica, pode ser

compreendida como a multiplicação dos signos que levam à coibição do invisível. Invertendo-se os termos, o invisível (coibição) tem necessidade de ser mostrado pelo visível (liberdade). Por visível entendo todo o cintilar cambiante e a proliferação dos objetos, das imagens, dos símbolos, dos rituais que tomam parte crescente na vida cotidiana. O invisível, por sua vez, é o que remete para a força de coesão, o “mana” das tribos primitivas, que favorece a atração social, na

103

qual cada um age, pensa, imagina, em resumo, tudo aquilo que é fazedor de cultura social. Como já indiquei, o termo alemão de *Bildung* resume bem esse paradoxo”. A *Bildung* é feita de imagens, de representações intelectuais e, ao mesmo tempo, designa a forma e a formação. O uso que o pensamento alemão fará de tal noção é conhecido. Em particular, está na origem de toda socialização. De Goethe, com seu Wilhelm Meister, a Thomas Mann e sua Montanha Mágica, o Bildungsroman tem como fio condutor a iniciação que integra um jovem a uma sociedade onde ele pode desabrochar.

Em seu sentido religioso, a *Bildung* designa igualmente a abertura à graça divina, isto é, uma iniciação que nos leva a participar da plenitude da perfeição. De um ponto de vista sociológico,

154

precisamente no pensamento de Durkheim, sabe-se que é o social a expressão do divino. Portanto, a idéia de forma, no sentido que acaba de ser mencionado, é propriamente aquilo que permite a melhor integração possível ao divino que é o social. Mede-se, assim, a importância dos paradoxos visível-invisível que acabo de referir e, deste modo, é possível melhor compreenderem que o manuseio das imagens, o consumo dos objetos, a ênfase posta na moda vestimentária, os diversos cultos do corpo ou “cuidado de si”, são também como signos de reconhecimento, como etapas iniciáticas conducentes ao sacramento de união, a um tipo de eucaristia profana. Há uma inegável religiosidade na sociedade contemporânea. E isso não tem muita coisa a ver com a suposta ressurgência das grandes religiões institucionais, não mais do que com a vivacidade de suas doutrinas. Trata-se efetivamente de uma religiosidade, algo pagã, que repousa essencialmente sobre o compartilhamento de imagens, de símbolos, de rituais, que, portanto, encontra no jogo de formas uma excelente expressão.

Contrariamente aos que continuam a analisar nossas sociedades em termos de individualismo e desencanto, já mostrei que o que parecia estar na ordem do dia remetia, em vez disso, para um tipo de tribalismo, tendo por contrapartida um verdadeiro

reencantamento do mundo. A comunhão em torno de imagens, objetos, não está, nesse sentido, muito distante daquela que se exprimia, nas tribos tradicionais, em torno do totem, ou do herói

104

epônimo. Tanto num quanto noutro caso, há alguma coisa que, a partir do que é visível, imanente, culmina no invisível, transcendente. Ocorre que nas sociedades pós-modernas essa força de união, essa “mana”, é cotidiana, se vive aqui e agora, e encontra sua expressão em uma espécie de transcendência imanente de coloração fortemente hedonista. Assim, não é mais o indivíduo isolado na fortaleza de sua razão que prevalece, mas sim o conjunto tribal que comunga em torno de um conjunto de imagens, que consome com voracidade.

Emprego de propósito a expressão paradoxal de transcendência imanente. Esse atalho permite dar conta do fato de que já não se está mais situado em relação ao poder, quer para confortá-lo, quer para contestá-lo. A desafeição pela teoria, da qual bom indício é a falência das grandes narrativas de referência, traduz o fim de uma visão conceptual do mundo. O conceito, como observa assaz corretamente Elias Canetti, é “inerente ao poder”. Por outro lado,

156

utilização das imagens e das formas é o próprio da massificação e do tribalismo que é corolário desta. Em vez de estigmatizá-la, pode-se compreender tal utilização como sendo a ênfase da potência, daquilo que acima denominei “divino social”. Nesse sentido a utilização das formas pode ser o indício de uma socialidade viva que não se situa mais nem a favor nem contra o poder, mas que, na melhor das hipóteses, o ignora, na pior, o despreza. A derrisão na qual está envolta a política, a utilização das imagens irônicas, humorísticas, por via impressa ou televisual, são bons indícios de uma potência de base que não mais se reconhece na abstração conceptual do poder.

É sempre instrutivo, para o observador social, estar atento à dialética entre o poder e a potência. Ao elaborar o ideal democrático a modernidade pôs a ênfase sobre o primeiro e, deste modo, valorizou a expressão conceptual e a visão teórica do mundo. Já a pós-modernidade tende a privilegiar a expressão imagética e o jogo das formas. Por conseguinte, é outro modo de estar-junto que se configura, o do ideal comunitário, expressão direta da potência. Esta não tem necessidade alguma de se legitimar através de uma racionalização teórica, pode dispensar representações, tanto inte-

lectuais quanto políticas; por outro lado, ela é, ao mesmo tempo, a causa e o efeito de uma série de emoções, de paixões e de sentimentos coletivos, donde a profusão de imagens e o jogo das formas de que se acabou de tratar. Em suma, existe uma relação direta entre o ressurgimento da forma e o da comunidade. A revalorização do próprio corpo que engendra a do corpo coletivo, a exacerbação do “eu” e do “cuidado de si” que culmina em um nós fusional, confusional, unicamente preocupado com o prazer de estar junto aqui e agora.

O vínculo existente entre a forma e a comunidade pode ser aproximado daquele que Freud estabelece entre aquilo que denomina “pessoa coletiva” e o sonho: ‘Pode-se criar uma pessoa coletiva, que sirva à condensação do sonho; e ainda, reunindo numa única imagem de sonho os traços de duas ou várias pessoas’. Utilizando de modo metafórico essa observação e alargando sua aplicação, eu diria que a parte crescente da atividade onírica na vida social vem criar uma “pessoa coletiva”, da qual cada indivíduo não é senão um elemento ínfimo. Os sonhos que são projetados sobre o astro da moda, sobre o desportista de renome ou sobre uma equipe vencedora, o mecanismo de participação mágica que me faz fremir diante do sorriso cotidiano da apresentadora de televisão, as diversas adesões aos

gurus religiosos ou intelectuais, em suma, se a este termo for atribuído o seu sentido pleno, a atração exercida pela moda, tudo isso culmina na criação de uma ambiência emocional cujas vibrações podem ser lidas na superfície das coisas, uma ambiência que encontra sua expressão numa estetização crescente da existência.

Quando se observa o curso sinuoso da história das idéias, é com regularidade que se vê ressurgir tal estética, da qual já mostrei toda a força ética. Quando o conceito, seja ele teológico, filosófico, econômico, sociológico, está saturado, chega-se à epifanização da forma. O exemplo que ocorre naturalmente é, sem dúvida, o *kalos kagathos* de nossa terra originária, o da cultura grega. Lá, o bem e o belo, o ético e o estético, estavam intimamente ligados. Não era um ideal individual, mas sim uma matriz coletiva onde cada um se servia daquilo de que necessitava para

106

completar seu equilíbrio, encontrar a expressão correta e apropriada, exprimir uma maneira de ser livre e à vontade, em suma, viver em acordo com a natureza e a sociedade. Nessa perspectiva, a forma, da qual a estatuária ou a arquitetura gregas nos dão inúmeros exemplos, é uma expressão ao mesmo

159

tempo imediata e justa daquilo que deve ser; ela é, em seu sentido mais simples, a plena revelação do ser.

A reversibilidade existente entre o ser e o parecer é o próprio fundamento do milagre grego. Aí se encontra, igualmente, a origem daquela harmonia mítica, à qual se retorna regularmente quando esmaecem-se as razões (a razão) de estar junto e quando é necessário apelar para a “poética”, essa criação essencial que é obra coletiva, e da qual cada indivíduo é um autor anônimo. Isso é o gênio, em seu sentido primeiro, gênio de um povo, de uma cultura, de um lugar ou de um determinado grupo. Ocorre que essa dissolução do sujeito individual no gênio coletivo é propriamente o que permite o desabrochar pessoal no âmbito de uma harmonia global.

Relembro a distinção que pode ser feita entre indivíduo, que possui uma identidade precisa, faz sua própria história e participa, pelo contato com outros indivíduos, da história geral, e pessoa, que tem identificações múltiplas no âmbito de uma teatralidade global. O indivíduo tem uma função racional, a pessoa desempenha papéis emocionais.

A esse respeito cabe lembrar que uma outra tradição cultural, a do Extremo Oriente, vai buscar numa dissolução semelhante as suas maneiras de ser e de pensar. Por exemplo, a noção de *kata*, no Japão,

remete ao mesmo tempo para a beleza da forma e para a eficácia do molde que permite a cada um ser aquilo que é num âmbito geral. É uma espécie de iniciação que se encontra tanto nas artes marciais quanto na estética do artesão popular. “A beleza do envelope” se exprime tão bem na arte da embalagem, cuja importância na vida cotidiana é conhecida, quanto na postura espiritual da qual os rituais zen são esclarecedor exemplo. Em cada um desses casos há uma inversão da relação continente-conteúdo tal como esta prevaleceu na modernidade ocidental. Ou,

107

mais exatamente, a hierarquia estabelecida por esta deixa de aplicar-se: o continente não é mais o simples “valorizador” do conteúdo, exerce um papel tão importante quanto este último. O exemplo do *kata* nos ensina, por vezes de maneira caricaturesca, que a expressão pessoal encontra seu apogeu no exato momento em que ela adere totalmente a uma forma arquetípica, imutável, que perdura à finitude individual. Nesse sentido, a participação à beleza da forma é uma garantia de eternidade. Eternidade que se vive no presente, que tem uma forte dose de imanentismo, mas que não é menos intensa por isso.

É essa intensidade que se encontra, contemporaneamente, em numerosas relações sociais.

161

O fato de não se estar, ou de não se estar mais direcionado para um objetivo a alcançar, o fato de que a atitude projetiva ou extensiva (*ex-tendere*) esteja saturada, tudo isso tende a valorizar, através da forma, a intensidade (*in-tendere*), o maravilhamento, o fascínio na relação com o outro. Talvez a mágica “participação” dos astros ou diversas vedetes da mídia, a que me referi, encontre aqui sua origem. Aprecia-se o mundo tal como ele é, tal como convida a ser visto e tal como convida a ser vivido. Sendo assim, vai-se buscar identificação naqueles que tipificam esse mundo. Posteriormente, vai-se reproduzir, nas relações cotidianas, esse mesmo processo fascínio-identificação. Encontra-se aqui o que Nietzsche chamava de “afirmação da existência”: dizer sim à vida é apreciar (dar o justo preço) o presente e as situações ou relações que ele engendra. Há, em tal estética, uma ética do instante que se opõe à moral do futuro própria ao projeto político. É nesse sentido que a ênfase posta sobre a forma é intensa: trata-se de fruir, com outros, dos bons momentos que passam, da beleza no que ela tem de evanescente, do corpo, do qual se pressente a decadência futura. Portanto, é preciso raptar tudo o que for possível, aqui e agora; é o que resulta na ambiência trágica que não pode deixar de impregnar o “situacionismo” da época.

Portanto, o trágico da forma, no que esta tem de efêmero, aceita as coisas como elas são, e até encontra nelas um sabor de maravilhoso. Não é à toa que este impregna, de várias maneiras,

108

a vida diária. A imagem imaterial, os vídeo-clipes, o mundo virtual, os quadrinhos infantis, as novelas, tudo isso contém uma boa dose de um maravilhoso, que, incorporada pela televisão, irrompe na intimidade. O mesmo se aplica à esfera política, que assiste à multiplicação de manifestações em todos os gêneros, reproduzindo as epopéias antigas, medievais ou outras eras pretéritas, que carregam, todas, uma parcela de sonho: de nossos contos e lendas, das mitologias antigas, cuja sabedoria imutável está sendo redescoberta contemporaneamente. Por fim, existe um maravilhoso do cotidiano, o da teatralidade de nossas ruas, de nossas praças, que, obviamente, nem é percebido nem forçosamente vivido como tal, mas que não deixa de informar, e em profundidade, nossa relação para com outro. Esse maravilhoso foi bem descrito pelos surrealistas em seu tempo. Ocorre que hoje ele se capilarizou no conjunto do corpo social. Foi este, em sua integralidade, que se tornou surrealista. E a publicidade, os costumes tribais, os estilos de vida, a criação languageira estão aí para

163

provar: há efetivamente uma vitalidade social que é da ordem da criação, ainda que escape aos cânones estabelecidos pela cultura burguesa.

É a essa criação do tudo-o-que-vier que devemos estar atentos, pois ela emana do gênio coletivo e, por conseguinte, informa-nos sobre a configuração de uma socialidade nova, que permanece particularmente opaca à sociologia ortodoxa. Sob o atraente título de “Psicossomática do espírito do tempo”, o filósofo alemão Peter Sloterdijk observa que “o mundo está cheio de formas, cheio de mímicas, cheio de rostos; de todo lado chegam aos nossos sentidos os signos das formas, das cores, das atmosferas”. Trata-se da descrição pertinente de uma ambiência cotidiana que não mais repousa sobre o distanciamento da representação crítica, mas sim sobre a recepção, a percepção enfática de uma vivência coletiva. Tudo o que se diz dessa vivência é anódino: mímicas, cores, atmosferas, rostos; mas essa é precisamente a forma matricial dentro da qual se molda uma maneira de ser que não tem a pretensão de realizar, a longo prazo, uma sociedade perfeita, mas que tenta ajustar-se, da maneira mais próxima, “àquilo que é” e que, ao mesmo tempo, empenha-se em extrair daí o máximo de fruição.

109

164

Fenomenologia

“Caro amigo, sei como as coisas se passaram, e refiro-as tais quais. Quando muito explico-as, com a condição de que tal costume não pegue.

Explicações comem tempo e papel, demoram a ação a acabam por enfadar.

O melhor é ler com atenção”

Machado de Assis

Esau e Jacó

1. A descrição

Num mundo em agonia, não mais animado por certeza alguma, num mundo que se satisfaz com mistificações, num mundo que, retomando uma vez

mais a expressão de Renê Char, orna “seu crepúsculo com as tintas da aurora da idade do ouro”, num mundo assim, como surpreender o dinamismo em ação na vida diária, dar conta da razão interna que percorre, por vezes de modo desordenado, os pequenos atos criativos vividos dia a dia?

Talvez seja preciso deixar que o eu e, naturalmente, o eu crítico, se dissolva, para melhor ouvir a sutil música nascente, para melhor dar conta da profunda mudança que se opera sob nossos olhos. Em suma, pôr em ação um espírito contemplativo que saiba perceber a inegável criação social que caracteriza este fim de século. E isso levando a sério um mundo imaginal do qual se está apenas começando a entrever os contornos. Com efeito, é por intermédio das imagens que o microcosmo humano está correspondendo ao macrocosmo natural. Pode-se crer que assim será possível realizar uma nova harmonia que encontra seu fundamento na vida e, para além das diversas fragmentações, na potência do todo. É a isso que se pode chamar “raciovitalismo”.

Isto é, aquilo que introduz a um pensamento acariciante, que pouco se importa com a ilusão da verdade, que não propõe um sentido definitivo das coisas e das pessoas, mas que se empenha sempre em manter-se a caminho. No sentido estrito, trata-se de

um “método” erótico, enamorado pela vida e que se empenha em mostrar sua fecundidade. Há, em geral, na base da progressão intelectual própria à tradição ocidental, o que Flaubert chamava de “a gana de querer concluir”. Essa foi a força da modernidade. Mas, agora que os encantos desse poder foram esgotados, não é mais

113

inútil observar que o mundo, sua retórica e seus feitos são, essencialmente, plurais, não se prestam a uma conclusão mas sim a uma abertura. Numa palavra, conformam-se menos a uma representação, e isto no bom sentido do termo, do que a uma apresentação. Não devem, portanto, constituir objeto de uma demonstração, sejam quais forem as premissas, mas sim de uma mostração.

Há nomadismo no ar. Importa, portanto, elaborar um pensamento vagabundo que seja à imagem da errância social. Coisas que merecem que seja balanceado o sentido estabelecido, o “*establishment*” do saber, sob todas as formas que este pode assumir. Em tal perspectiva, o vitalismo está, antes de mais nada, atento aos fenômenos empíricos, àquilo que convida a ser vivido. Em suma, ao julgamento de fato, de preferência ao julgamento de valor.

167

A empiria ordena que se saiba aliar, ao mesmo tempo, o estático e o dinâmico, aquilo que é constante e aquilo que é movente. Falei, a esse respeito, de um “enraizamento dinâmico”. Com efeito, no sentido mais próximo à sua etimologia, o concreto (*cum-crescere*) é aquilo que “cresce com”, isto é, aquilo que se desenvolve de maneira global, integrando o conjunto dos elementos do dado social e natural, os quais a modernidade, num zelo de eficácia, havia separado, distinguido, fracionado à vontade. Uma expressão de Nietzsche traduz bem essa idéia da globalidade, quando ele fala do “sentido da terra” que impõe, a quem dos diversos mundos preconcebidos, religiosos ou profanos, o apego àquilo que é vivido aqui e agora, a fruição – fosse ela de modo trágico – da vida presente, a acomodação às grandezas e baixeiras que são o próprio da natureza humana.

Eis tudo a que induz o pressuposto empírico que acabo de mencionar: não mais pensar a vida social tal como ela deveria ser, ou tal como se gostaria que ela fosse, mas, sim (voltaremos freqüentemente a isso), tal como ela é. Trata-se de uma verdadeira revolução em nossas maneiras de pensar. Com efeito, a sensibilidade teórica dominante, e isso sem fazer qualquer distinção entre tendências, é, indubitavelmente, a prática da suspeição. Desse ponto

de vista, não há ciência senão do oculto. Todo o resto é da

114

ordem das pré-noções, dos preconceitos, da ideologia, coisas que, na melhor das hipóteses, são consideradas como sendo da ordem do sintoma e, na pior, como entraves à marcha régia do progresso da Razão. É bem contra isso que convém propor um conhecimento e, por que não dizer, uma sabedoria de vida que repouse sobre a consideração do sensível, da aparência, daquilo que convida a ser visto, de certo modo, um pensamento da forma.

Seria possível, ainda que a título hipotético, inverter os dados do problema e considerar que o racionalismo é, igualmente, um preconceito, e que existem várias outras maneiras de delimitar o dado social. Talvez seja a isso que nos remete uma idéia-força de Jung, para o qual se trata de “estudar a forma, tanto quanto o conteúdo dos sonhos”: por que deveriam estes significar outra coisa que não aquilo que são? “Existe, na natureza, alguma coisa que seja algo que não aquilo que ela é?” Parece-me possível extrapolar o proposto e aplicá-lo à vida social como um todo. Isso não deixaria de lançar nova luz sobre a multiplicidade dos fenômenos sociais que, contemporaneamente, escapam às análises clássicas e

169

fazem o desespero de todos os observadores e de diversos protagonistas da vida pública.

O fato de lembrar que cada coisa é sua própria interpretação é tanto mais indispensável quanto mais se esteja consciente da polissemia da realidade social e natural. A partir do momento em que deixa de haver a segurança, ou, simplesmente, a preguiça, a que induzem os grandes sistemas de pensamento elaborados durante a modernidade, faz-se necessário voltar “à própria coisa”, reconhecer que não há um Sentido estabelecido de uma vez por todas, mas, muito pelo contrário, uma pluralidade de situações pontuais, e que podem variar de um momento ao outro. Trata-se aí, claro, de uma das conseqüências da ênfase posta sobre o presente e do retorno em massa deste nas práticas e representações próprias aos diversos atores sociais. Trata-se, igualmente, de uma manifestação do relativismo, que retoma importância em todos os domínios e cujos efeitos ainda não foram integralmente avaliados.

115

Fazendo-se tal conjunção entre o estático e o dinâmico, entre o tempo e o espaço, encontra-se a antiga intuição dos alquimistas medievais, sempre no encalço do espírito da matéria ou empenhando-se em mostrar a materialidade do espírito. Aí está todo o

170

simbolismo da pedra filosofal. Em outras palavras, aquilo que chamamos de “própria coisa” está carregada de forças que a ultrapassam. O universo está povoado de símbolos cujo sentido não se consegue esgotar mas cujas significações não valem senão por suas interações, vividas dia a dia sem que isso seja “conscientizado” ou verbalizado. É isso, propriamente, que permite compreender o “giro” que pode ser observado desde o ativismo moderno até à moleza ou ao hedonismo pós-moderno. À penetração do mundo vai, portanto, suceder a contemplação do mundo. Retomando as categorias de Gilbert Durand, o símbolo do gládio, instrumento ativo, cede lugar ao da taça, do oco, da vacuidade. Talvez seja assim que convém compreender o que chamei de feminização do mundo. Isto é, o retorno de um outro modo de referir-se ao mundo, de outra maneira de ver a criação. Algo que não tenha a brutalidade da razão instrumental, mas se contente com acompanhar aquilo que cresce lentamente em função de uma razão interna (*ratio seminalis*).

É Ernst Jünger que diz que o homem, pela contemplação, destaca-se de sua situação e eleva-se acima dela. Por conseguinte, acrescenta, a situação humana se torna “como a matéria de uma obra de arte”. Pode-se extrapolar o proposto e observar que, com efeito, a vida social em sua integralidade está

imersa numa atmosfera estética, é feita, antes de mais nada e cada vez mais, de emoções, de sentimentos e de afetos compartilhados. Coisas que induzem a uma forma de quietismo, a um desapego certo quanto à grande ideologia da mestria do mundo social e natural, que foi a marca da modernidade.

É igualmente certo que tal “desapego” apela para uma nova postura intelectual, que faça da descrição o próprio fundamento de sua progressão. O próprio da descrição é, justamente, o respeito ao dado mundano. Ela se contenta em ser acariciante, em mais acompanhar do que subjugar uma realidade complexa e aberta.

116

Para teorizar essa atitude, a fenomenologia introduz a noção de “perspectivação”. E como observa Emmanuel Lévinas, a partir de Husserl “a fenomenologia é, integralmente, a promoção da idéia de horizonte que, para ela, exerce o papel equivalente ao do conceito no idealismo clássico”. Pode-se prosseguir precisando que, por oposição ao conceito que cerra e encerra, a “idéia de horizonte” fica aberta e, por conseguinte, permite compreender melhor o aspecto indefinido, complexo, das situações humanas, de suas significações entrecruzadas que não se reduzem a uma simples explicação causal. É nisso,

172

sem dúvida, que está empenhada a sociologia compreensiva ou qualitativa que se concebe como essencialmente inacabada e provisória, de tal modo é verdade que não se pode, em nenhum caso, construir um sistema quando se está confrontado a um mundo em perpétua mutação e sem referências fixas.

Há, portanto, no desapego em relação à ação sobre o mundo, ao mesmo tempo uma filosofia existencial, a do hedonismo e do trágico que lhe é correlativo, e um *modus operandi* epistemológico que leva a sério o mundo das formas e o jogo das aparências. Em suma, o fenômeno faz sentido em si mesmo, não precisa ser relacionado a um além de si mesmo, qualquer que seja: profano, religioso ou político. Em fórmulas que lembrei com frequência, Nietzsche, Simmel, Weber não deixaram de sublinhar as conseqüências que podem ser extraídas da dialética existente entre a forma e o fundo, a profundidade e a aparência. É o que indica, à sua maneira, Bachelard, quando lembra que é “mantendo-nos por um bom momento à superfície irisada que compreenderemos o preço da profundidade” .

Não se poderia melhor exprimir o interesse intelectual que convém conceder à descrição das coisas, à elaboração de uma teoria erótica que sabe dizer “sim” à existência, sob todas as suas formas,

desde as mais luminosas às mais obscuras, das mais conformistas às mais anômicas. Pensamento afirmativo, relativista, que reconhece no mundo dos fenômenos o único que é possível, bem ou mal, ir vivendo, seja para o melhor seja para o pior. O desapego e a descrição acariciante das

117

coisas são, nesse sentido, um bom meio de viver e de pensar o trágico de uma vida fadada à morte.

Convém, com efeito, desenvolver uma estratégia da vida, meditar sobre a potência intrínseca desta. Considera-se com excessiva frequência que pensar significa obrigatoriamente criticar, pôr em jogo o negativo, imaginar que através do poder, da dominação, da teoria, é possível jogar com a morte, isto é, superá-la em vez de enfrentá-la enquanto tal, em vez de vivê-la dia a dia. Uma das manifestações dessa denegação da morte, ou, ainda, da pretensão de querer reformá-la, é o fato de ter reduzido a interrogação filosófica à questão do “porquê”. É exatamente isso o que faz com que o filósofo se faça de útil, torne-se necessário à boa organização da cidade, sirva, no melhor dos casos, de conselheiro do Príncipe e, no pior, de bufão ou “valorizador”. O saber, direta ou indiretamente, se torna poder.

174

É contra isso que a simples descrição vai contentar-se em dizer que o real já está sempre aí, e que, de certo modo, basta fazer sobressair suas qualidades específicas. É o que Adorno chama de “deslocamento para o ‘como’ do pensamento”, o que quer dizer que este vai ater-se à apresentação das coisas. Ele acrescenta que “os espíritos rancorosos caluniam” essa atitude, “acusando-a de não ser científica. Há aí uma mudança de importância, cujas premissas podem ser encontradas em Nietzsche e que eclode no expressionismo alemão. É uma espécie de atalho filosófico que, além, ou aquém, da dialética hegeliana, introduz uma mudança de relação ao objeto. Em particular, no fato de que a distância entre o sujeito e o objeto, o observador e a coisa observada, essa distância ou “separação”, que é a própria base da modernidade, se encontra totalmente abolida.

Reencontra-se aqui a noção de globalidade a que já me referi, ou, ainda, a de holismo, largamente retomada nas diversas práticas do “*New Age*”. Coisas que consideram que existe uma solidariedade secreta entre o micro e o macrocosmo, ou, ainda, que a vida social e natural repousa sobre uma ampla correspondência, cujas redes entremeadas constituem a trama da organi-

dade complexa. É o que Thomas Mann, ao seu modo, não deixa de sublinhar ao indagar: “E a explicação do ‘como’, acaso não comporta uma dignidade e uma importância vitais tão grandes quanto a tradição que afirma o ‘o quê’? Acaso a vida não se consuma em primeiro lugar no ‘como’?” (José no Egito). Meditação sobre a vida que, segundo a expressão empregada, se consuma na aparência. Com efeito, é o “como” que permite que aquilo que anteriormente não era senão possibilidade se atualize e se torne a realidade.

Mais ainda, há uma verdadeira explicação do “como”, o que quer dizer que este é vetor de conhecimento, conhecimento tanto mais primordial por apresentar coisas que são, como elas são, e isso em vez de extrapolar desenfreadamente, ou de refugiar-se na segurança das representações e das razões abstratas. O fato de ater-se aos fenômenos requer uma verdadeira ascese, aquela que, recusando a facilidade do céu das idéias, ou dos conceitos abstratos, permanece enraizada no aqui e agora. Essa progressão fundada no húmus é também uma atitude de humildade, pelo próprio fato de não pretender esgotar o mistério do ser, e da vida, mas contentar-se com apontar-lhes seus problemas, aporias e contradições. É possível que o próprio da realidade mundana seja, justamente, repousar sobre a tensão dos

elementos heterogêneos. O interesse da apresentação, da descrição é, justamente, dar conta dessa tensão, que alguns denominaram “contraditório” (S. Lupasco, G. Durand), sem procurar resolvê-la.

É preciso, aliás, assinalar que, da filosofia grega à física contemporânea, numerosas foram as vozes que se elevaram para lembrar que “aquilo que é é, pois o que existe existe, e o que não existe não existe”. Esse aforismo de Parmênides pode parecer ser de grande banalidade, mas trata-se de um bom senso bem mais profundo do que parece. De um bom senso que não carece de atualidade, quando se conhece a estranha pulsão que continuamente impeliu os homens a desprezarem aquilo que convida a ser vivido, em proveito de mundos preconcebidos, diretamente oriundos de suas construções intelectuais. Sendo claro que aquilo que existe, aquilo que chamamos de realidade, contém uma parcela

119

de quimeras, imaginações ou, para retomar um lugar comum, de inconsciente, que não pode ser negligenciada. Como acabei de lembrar, o fato de descrever, enquanto tal, aquilo que é, não é de modo algum uma abdicação do intelecto, mas uma simples mudança de perspectiva: trata-se de buscar a

177

significação de um fenômeno em vez de estar focalizado sobre a descoberta das explicações causais.

Encontra-se essa preocupação em numerosos domínios do pensamento. Assim, para a psicologia do profundo, “em vez de perguntar por que tal coisa aconteceu” (qual é sua causa) Jung pergunta: “a que fim ela aconteceu? Muitos físicos procuram ‘relações significativas’ na natureza, em vez de procurá-las nas leis causais (determinismo)”. Esse tema das “relações significativas” força-nos, com efeito, a sair da visão excessivamente mecanicista que prevaleceu na modernidade. Em particular, ela incita a que se leve em conta aquilo que se teria tendência a considerar como quantidade negligenciável, ou tudo aquilo que era confinado na esfera da vida privada. Permanecendo na mesma ordem de idéias, isso permite fazer sobressair a importância da dimensão estética da vida social.

Com efeito, é crescente o acordo quanto a essa estetização da existência. Ela é perceptível na vida cotidiana, é claro, mas igualmente na ordem da produção. Nem a política escapa a essa grande tendência contemporânea. Isso quer dizer que ao lado de elementos lógicos, racionais, utilitários, todas as relações sociais põem em jogo aspectos lúdicos, oníricos, afetuais. Para resumir numa palavra, pode-se

falar de uma retórica da vida social. Por conseguinte, é indispensável estar à escuta desta última, e, é claro, saber dar conta da mesma. Isto é, não tanto demonstrar as coisas, quanto contá-las. Tudo o que diz respeito às narrativas de vida, às diversas pesquisas sobre a memória social está aí para prová-lo. Desse ponto de vista, ocorre com a vida social o mesmo que com um quadro do qual se vai, como indica W. Shapiro, explorar “paciente e minuciosamente a superfície – texturas, luz, sombras e reflexos” e, assim, restituir “a complexidade do mundo dos fenômenos e a interpenetração sutil da sensação e do artifício .

120

O que aqui é dito pelo historiador da arte pode perfeitamente ser aplicado a uma vida social onde o sensível reencontra seu lugar no espaço público. Com efeito, a paixão está em ação nas relações sociais e se manifesta, principalmente, na teatralidade dos fenômenos que pontuam a vida diária. É assim que a progressão intelectual deve incumbir-se de integrar, em parte, uma descrição poética que seja à imagem da criação societal tal como esta se exprime no “cuidado de si”, na efervescência da moda, na busca da qualidade de vida, nos encontros passionais e outras formas de hedonismo, de que a vida corrente nos dá

179

exemplos em profusão. É bem claro que tudo isso, que já não se pode confinar à margem, implica um estilo de análise que esteja em congruência com o estilo, propriamente, de que está impregnada a sociedade neste fim de século.

De preferência ao exercício de um intelecto que está sempre a se dizer não, é preciso saber pôr em jogo as molas de uma alma que esteja em correspondência com a alma do mundo. Talvez a distinção proposta por C. G. Jung entre *animus* e *anima* fosse, aqui, do mais alto interesse. Enquanto o *animus* disseca, analisa, se abstrai e funciona sobre ideais longínquos, a *anima* permite um conhecimento mais próximo, mais enraizado. Por sua dimensão estética, que a faz vibrar ao espetáculo das imagens, a alma ressonante e exprime um apego a este mundo. Entra em comunhão com ele e pode, portanto, a partir do interior, descrever-lhe as vibrações. Tal teoria erótica não se aplica unicamente à beleza natural que inspirou os artistas em seus vários domínios; pode, igualmente, ajudar-nos a compreender o mundo social, as múltiplas formas de socialidade urbana, as numerosas atrações sociais, as pequenas criações cotidianas, coisas que possuem uma beleza específica irreduzível à simples razão.

Em um livro de título evocador, Exercícios de admiração, Cioran nos lembra que convém “criar uma obra que faça concorrência com o mundo, que não seja o reflexo deste, mas seu duplo”. Pode-se, é claro, interpretar de várias maneiras tal aforismo, mas, tomando-se ao pé da letra o termo “concorrência” (*cum-currere*) pode-se ver o trabalho do pensamento como algo que “corre com”

121

o mundo, como a capacidade de dizer o mundo tal como ele é. Assim, enquanto aquilo que se pode denominar “ativismo” moderno opera sobre a natureza e a sociedade, empenha-se em modelá-las segundo seus próprios desejos e projetos, a progressão estética contenta-se em dizer como as coisas crescem e se desenvolvem a partir de si mesmas. Para exprimir isso a partir de figuras emblemáticas bem conhecidas, pode-se dizer que a violência prometética, da qual o conceito é o instrumento privilegiado, cede o lugar a uma postura dionisiaca que emprega a analogia, a metáfora e outros procedimentos “acariciantes”, que não pretende reduzir o real, indicar-lhe a direção certa mas que se contenta em ressaltá-lo, epifanizá-lo.

Há, de fato, um estreito parentesco entre a “direção segura” que a filosofia da história própria à modernidade – com a perspectiva crítica servindo-lhe

181

de suporte – tentou impor, e a obsedante questão do “porquê” das coisas, da qual o causalismo é a expressão acabada. Por outro lado, o “como” repousa, antes de mais nada, sobre um vínculo amoroso que existe entre o homem e o mundo, o microcosmo e o macrocosmo. Por conseguinte, o “como” implica uma submissão à coisa, contenta-se em ser o vicário desta. Foi assim que o artista pôde conceber seu trabalho. Talvez seja assim que se pode apreender a globalidade da realidade social e natural. Não se trata de uma limitação mas, bem ao contrário, de um alargamento do pensamento até às medidas do mundo em sua integralidade. À especialização do conceito moderno, responde o holismo da progressão orgânica. À economia burguesa sucede a ecologia pós-moderna.

Há, em tal atitude, algo da busca dos alquimistas medievais. Algo que tem a ver com a aspiração à “Grande Obra”, maneira metafórica de dizer a globalidade, de exprimir a correspondência e a reversibilidade das coisas entre si. Heidegger estabelece um paralelo entre a superação da metafísica e “a aceitação do ser”. Ele utiliza, a esse respeito, a noção de *Verwindung*. Esta pode ser interpretada de diversas maneiras, e sua tradução não é coisa fácil, mas, além da idéia de aceitação, há, igualmente, a de “retomada” e de “distorção”. Que dizer senão que, para além da

crítica própria à metafísica, pode haver, face ao mundo, um pensamento afirmativo que saiba integrar princípios arquetípicos que permitam, justamente, pensar o mundo em sua globalidade. Tal é o fundamento da Grande Obra a que acabo de me referir: pensar o presente, todo dinâmico, em função das constantes antropológicas que, por sua vez, são da ordem do estático. Parece-me que o reconhecimento daquilo que é pode permitir-nos ver tal dialética em ação. Está aí a vida cotidiana, além ou aquém das racionalizações ou legitimações, mostrando que aquilo que é pura e simplesmente vivido repousa, essencialmente, sobre tal sinergia.

Metodologicamente, sabe-se que a descrição é uma boa maneira de perceber, em profundidade, aquilo que constitui a especificidade de um grupo social. Quanto a isto, os diversos processos etnológicos foram disseminados por todas as ciências sociais. E isso porque os rituais, múltiplos e diversos, que pontuam a vida corrente, o jogo das aparências, as técnicas corporais, as modas languageiras, vestimentárias, sexuais, em suma, a cultura em suas diversas manifestações, são, em seu sentido mais estrito, a expressão de um grupo, de uma sociedade, de uma época. Já analisei isso por intermédio da

noção de estilo. Pode-se mesmo dizer que uma sociedade não existe senão enquanto se manifesta exteriormente. É somente assim que ela toma forma. Trata-se de uma das banalidades a respeito das quais é comum estar de acordo, mas de onde jamais são tiradas as conseqüências epistemológicas. Com efeito, raros são os observadores sociais que utilizam as penetrantes análises de Husserl sobre o *Lebenswelt*. Esse mundo da vida que é, em última análise, o alfa e o ômega de nossa situação mundana.

Pode-se lembrar, a esse respeito, o que defensores de uma sociologia fenomenológica, como P. Berger e T. Luckmann, chamam de “universo simbólico”, que é preciso compreender como sendo a soma das interações que constituem, essencialmente, a vida social. Ora, essas interações não são de modo algum abstratas. Não mais do que não são unicamente racionais, lógicas, ou simplesmente econômicas. Na realidade, enraízam-se profundamente na vida banal e manifestam-se em pequenos fenômenos

123

cotidianos que vão, progressivamente, constituir aquilo que, sem prestar muita atenção, chamamos de trama social. Os jornalistas estão cada vez mais atentos a isso, concedendo, ao lado das rubricas políticas, econômicas, um lugar não negligenciável às

chamadas “ocorrências” (fr. “*faits divers*”). Eu diria que, para além dos simples clichês jornalísticos, convém dar um estatuto teórico a esse conjunto de “ocorrências”. Isso pode ser feito se à observação for concedida a dignidade que lhe é de direito. Utilizando aqui uma metáfora, cabe lembrar que o bom caçador ou o pescador experimentado é aquele que conhece com precisão os hábitos do animal visado. Em suma, é necessário, antes de mais nada, saber colocando-se no lugar daquilo que se observa.

Isso relativiza a pretensão – comum à cientificidade moderna – à objetividade, à distância, o que, de modo paranóico, pôde ser denominado “corte epistemológico”. Tipo de visão impositiva que, a exemplo da deidade, estabelece distinções, faz classificações, nomeia e, portanto, conceitua, as coisas e as relações que se estabelecem entre elas. Pondo à distância os fenômenos sociais, objetivando-os (*objectum*), o sociólogo julga melhor dominá-los, fazê-los entrar em uma taxinomia algo abstrata e que, muitas vezes, assemelha-se a uma taxidermia. O testemunho de Taine, a esse respeito, se expressa na seguinte notação: “Daqui a meio século teremos ultrapassado o período descritivo; em biologia, ele durou até Bichat e Cuvier, em sociologia permanecemos nele; procuremos manter-nos, com aplicação e inteligência, isentos de ambições

excessivas, de conclusões precipitadas, de teorias levianas e preconcebidas, para entrarmos logo no período das classificações naturais e definitivas”.

Esse texto é instrutivo; mostra bem que, para uma dada ciência, o “período descritivo” deve ser limitado no tempo, mas que é preciso rapidamente ultrapassá-lo para entrar num “período das classificações”. A história da sociologia parece mostrar que o conselho de Taine não foi seguido; procedeu-se rapidamente à implementação de teorias gerais, explicativas, impositivas, que dão as costas à prudência da observação, que não levam senão muito pouco em conta os fenômenos tais como são, em favor

124

daquilo que “deveriam ser” para corresponder à concepção que o intelectual tinha da sociedade. Seria até preciso inverter a periodização proposta por Taine, lembrando que, após abusar de grandes sistemas explicativos, estamos – para falar trivialmente – despertando com uma terrível ressaca e que, talvez, não seja inútil voltar a um “período descritivo” para, justamente, purgar os excessos cometidos pela abstração.

Isso requer que se faça uso prudente dos objetos sociais, que não se lhes imponha uma explicação *a*

186

priori, que não se decreta, sem precauções, qual é o sentido que devem ter, mas, ao contrário, que se saiba escutá-los, não esquecendo que a subjetividade do observador desempenha na análise um papel que não pode ser negligenciado. Como observa Ernst Jünger, “não se fala do objeto, mas sim através dele”. Tal relativismo é saudável, lembra que não existe uma visão unívoca da vida social mas sim uma verdadeira interação, uma reversibilidade certa, que coloca todas as coisas em relação, e que faz do observador um elemento, entre outros, da globalidade mundana.

Por referência ao historiador da arte Wölfflin, pode-se igualmente lembrar que existem vários modos de conhecimento. Assim, a “visão frontal” que foi o próprio dos artistas do Renascimento, visão que fixa o modelo de frente e que busca depreender seu caráter estável, eterno, invariável. Por outro lado, a “visão lateral”, que foi a do barroco, vai, girando ao redor do modelo, empenhar-se em perceber seu aspecto frágil, cambiante, transitório. Aqui, como nota Dominique Fernandez, prefere-se o instante à eternidade, “o fugaz ao permanente, o vivo ao definitivo”^o. Tal distinção entre “visão frontal” e “visão lateral” é, metaforicamente, do mais alto interesse. Ela lembra que, ao lado da brutalidade do conceito, que entende esgotar aquilo de que se aproxima, esvaziando, em nome da eternidade, o aspecto lábil das coisas, pode

existir outra aproximação, muito mais acariciaste, atenta ao detalhe, aos elementos menores, numa palavra, àquilo que está vivo.

Com efeito, não há dúvida de que, no barroco, a falta de nitidez de conjunto não é forçosamente sinônima de inexatidão, e, em

125

relação ao aspecto glacial do clássico, numerosas são as obras do barroco que, em seu claro-escuro, testemunham grande precisão no detalhe e, assim, dão melhor conta da vitalidade que o artista procura exprimir. Espírito de finura contra espírito de geometria. O que é certo, e a respeito de que se pode e deve insistir, é que há aí uma forma possível do conhecimento das coisas, das pessoas, dos fenômenos sociais e das situações que se entrecruzam. Esse conhecimento ainda está por explorar e é até perfeitamente prospectivo, num mundo movente onde todas as certezas estão sendo questionadas. Num momento assim é importante pôr em ação um pensamento flexível, intuitivo, alusivo, quando não há dúvida de que é da sedimentação de tudo isso que pode nascer um conhecimento mais profundo e mais próximo da realidade. Talvez seja o que a seguinte observação, extraída de um romance policial, pretenda – com finura – enfatizar: “Can you give me a precise

188

description? said the policeman. – Her lips, I told him, were soft”.

A fim de fundamentar a pertinência teórica da descrição, cabe lembrar o lugar privilegiado ocupado por esta no mundo grego, na aurora da civilização ocidental. Assim, credita-se ao poeta uma sabedoria superior que, ao mesmo tempo que o distingue dos simples mortais, designa-o como seu educador. A fim de poder realizar sua missão, ele tem vários meios à sua disposição. Sem que haja uma hierarquia entre esses meios ele deve, ao mesmo tempo, pensar ou buscar (*mosthai*), mostrar (*deiknuen*) e escrever (*poiein*). Segundo o helenista Werner Jaeger, existe uma sinergia entre esses três aspectos específicos, na progressão intelectual. Cada um tem seu lugar e serve de complemento aos demais. O que, por outro lado, é digno de nota é a importância atribuída ao fato de mostrar e ao de escrever. Trata-se de um fato que ganha em interesse quando se sabe que a qualificação de poeta certamente não é uma função especializada tal como pode ser compreendida em nossos dias, mas que designa, de um modo mais geral, o sábio que, na cidade, é capaz de aconselhar, indicar aquilo que é justo, e de dar conta do sentido das coisas.

Além disso, tal visão global, visão que remete para um pensamento orgânico, é a expressão do íntimo vínculo que existe entre

126

a natureza e a cultura, o micro e o macrocosmo. É tendo isso em mente que se pode compreender o lugar e a importância do “mostrar” e do “escrever”. Eles nada têm de subalterno, mas são, pura e simplesmente, meios eficazes para descrever o jogo das aparências, e para mostrar a força deste na construção simbólica da cidade. Isso também se encontra em outros tipos de civilização em que o fato de dizer é um ato sagrado que não pode ser efetuado impunemente. A aura que envolvia o juramento, em numerosas sociedades primitivas ou tradicionais, é certamente uma manifestação desse caráter sagrado. Dá-se o mesmo, na tradição judaico-cristã, com a importância do “verbo” e de sua função criadora. Eis o que registra Raymond Abellio, em fórmula penetrante: “Ao nomear, se conhece. Ao nomear, se possui”. Na Antiga China, os sábios diziam: a ciência das justas designações é a ciência suprema”.

Seria fácil multiplicar à vontade os exemplos nesse sentido. Basta indicar que, longe de ser um “suplemento de alma”, ou uma “dançarina” que se pode dispensar à vontade, longe de ser, outros sim,

190

uma especificidade das belas-artes, a descrição e a ênfase colocada por ela sobre a aparência ou sobre os fenômenos tomados em si mesmos são elementos determinantes do ato de conhecimento. E isso, em particular, quando a ambiência da época tende a valorizar os aspectos estéticos no seio de uma vida social. Tanto isso é claro, que a teatralidade cotidiana, as diversas manifestações emocionais nas multidões em delírio, os reagrupamentos afetuais no seio das pequenas tribos, os cultos do corpo e o retorno da religiosidade, coisas que escapam às instituições racionais elaboradas ao longo da modernidade, apelam para uma postura intelectual que seja capaz de integrar essas novas formas de sensibilidade. Tanto isso é verdade, igualmente, que, aquilo que chamo de ato de conhecimento, que é uma afirmação feita sobre a realidade, não pode existir senão estando integrada a “um saber que se apresenta como discurso”. Assim, conforme precisa Jean-Michel Berthelot: “O mais especulativo discurso, por mais despojado que seja, dificilmente dispensa o recurso à imagem e aos dados sensíveis”.

De fato, parece-me não ser mais possível, atualmente, encontrar satisfação numa tal prudência. O discurso sobre a sociedade,

127

191

a imagem e o sensível estão estreitamente entremeados; constituem o próprio fundamento da “inteligência do social”. E insistindo demais em deixar tal fato ignorado, fica-se exposto a nada compreender dos fenômenos que acabo de referir, que já não se reconhecem nas grandes categorias racionalistas elaboradas no decurso do século passado. O conhecimento fenomenológico é prospectivo naquilo que, para além das análises causais ou estatísticas, põe a ênfase sobre um vitalismo que não se orienta para um objetivo preciso, que não se inscreve num linearismo mecanicista, que não possui um sentido unívoco e seguro mas, antes, que encontra suas forças em si mesmo e, por vezes, cresce de modo bem desordenado, um pouco por todo lado. É tendo-se tal realidade em mente que é preciso forjar outras ferramentas de análise, que estejam o mais próximo possível de uma vida concreta cuja pregnância se faz cada vez mais sentir.

Há aí um importante interesse epistemológico. Assim, longe de ser uma abdicação do intelecto pode-se acreditar que, graças a descrições e comparações precisas, seja possível estabelecer uma tipologia operatória que permita apreender, com mais justeza, o estilo de vida contemporâneo. Tal descrição, pondo em jogo metáforas, analogias, poderá ser um vetor de conhecimento, muito precisamente estabelecendo

grandes formas que permitam fazer sobressair os fenômenos, as relações, as manifestações figurativas da socialidade contemporânea. É o que, de minha parte, chamei de “formismo”. Isto é, uma análise que se contenta em desenhar grandes quadros que têm por função apenas fazer sobressair a efervescência vital, e dar a isso uma aparência de ordem intelectual.

Pode-se lembrar aqui uma observação do sociólogo americano Howard S. Becker, que precisa que “por via de regra, e diferentemente das ciências da natureza, as ciências sociais não fazem, propriamente falando, descobertas. A sociologia bem compreendida visa, em vez disso, aprofundar a compreensão de fenômenos que muitos já conhecem”. Há aí uma humildade saudável, lembrando que aquilo que é primeiro, e primordial, é bem o que aparece: o fenômeno no que este tem de fundador e de intrinsecamente humano. O trabalho do pensamento, portanto, conten-

128

ta-se em fazer sobressair todas as características de tal fenômeno. Com efeito, se a palavra “invenção” tem um sentido, este é bem o de fazer vir (*in-venire*) à luz aquilo que existe, e já está aí. Mas, por pouco que se leve isto a sério, trata-se de uma ambição intelectual que está longe de ser negligenciável.

193

2. A intuição

Qual poderia ser a sensibilidade teórica, ou melhor, as categorias úteis e necessárias para perceber e compreender as novas formas da socialidade que nascem sob nossos olhos? Se devemos dar provas de inventividade, é fazendo sobressair aquilo que ‘Já está aí’ ou, pura e simplesmente, sendo mais capazes de percebê-lo. Para fazer isso há, é claro, diversas possibilidades. Mas, dentre elas, uma merece atenção, quanto mais não seja por ter sido altamente estigmatizada e marginalizada durante a modernidade. Trata-se da intuição. E, sem pretender a um estudo exaustivo (nesse sentido remeterei para algumas pesquisas que lhe são especialmente consagradas), talvez não seja inútil mostrar em que ela volta a ser um importante vetor de conhecimento do vitalismo em ação nas nossas sociedades.

Devo precisar, de imediato, que não entendo a intuição como simples qualidade psicológica. É até possível que ela seja tudo menos pessoal. Com efeito, pode-se, ainda que seja a título de hipótese, considerar que ela participa de um inconsciente coletivo. Que ela é oriunda de um tipo de sedimentação da experiência ancestral, que ela exprime o que propus chamar de

“saber incorporado” que, em cada grupo social e, portanto, em cada indivíduo, constitui-se sem que se lhe dê muita atenção. Retomando um termo sugestivo proposto por Jung, talvez se trate, essencialmente, de um “inconsciente primordial” que determina nossas maneiras de ser, nossos modos de pensamento, numa palavra, as diversas posturas existenciais que marcam a vida diária. Nesse sentido, ela constitui um substrato arcaico, um “resíduo”, um arquétipo que assegura, a longo prazo, a perduração de todo um conjunto social.

130

É a essa intuição societal que deve corresponder uma intuição intelectual que seja mais acompanhante do que impositiva em relação à deambulação existencial. Nesse sentido, é preciso reconhecer que os pensadores mais criativos são aqueles que sabem farejar aquilo que está nascendo. Só é possível racionalizar ou teorizar os fenômenos humanos depois que estes ocorrem. De um modo um tanto trivial, lembrei que o sociólogo deve ser, antes de mais nada, um “farejador social”. Isto é, alguém que saiba reconhecer que, no devir cíclico das histórias humanas, o instituinte, aquilo que periodicamente (re)nasce, nunca está em perfeita adequação com o instituído, com as instituições, sejam elas quais forem, que sempre são algo mortíferas. De certa forma, a

intuição como forma de antecipação. Frisei bem que se trata de uma sensibilidade intelectual. Sensibilidade de modo algum exclusiva mas que tem, também ela, seu lugar no quadro dos meios que a sociedade se dá para compreender a si própria. Sensibilidade que se inscreve, de maneira geral, naquela filosofia do “sim” da qual Nietzsche foi o promotor. Filosofia vitalista e trágica que, bem ou mal, aceita aquilo que é enquanto tal, e reconhece a beleza do dado mundano.

Caberia falar, a esse respeito, de “emoção afirmativa”, de “sentimento do sim”, que faria aquiescer à realidade em seu todo. Há, na vida, algo a que nos agarramos e que, apesar das vicissitudes, a torna preferível ao “néant”, ao nada, do qual o sentimento do não seria a expressão. Pode-se, aqui, fazer referência a um belíssimo texto de Julien Gracq: **“Por que a literatura respira mal”**, no qual ele faz uma distinção entre aqueles que, como Claudel, escrevem a partir de um “sim absoluto, eufórico frente a tudo que advém, aqueles que têm um formidável apetite por aquiescência”, para os quais escolher está fora de questão, para os quais tudo é bom, eventualmente até o mal, e aqueles que, como Sartre, funcionam a partir de um “não inscrito na afetividade profunda”, a partir de um “não em parte visceral”. Importa pouco, para a matéria em foco, quais os autores envolvidos; atenhamo-nos, pois, à

sensibilidade que eles representam. Quanto mais não fosse, para observar que foi, antes, uma literatura e um pensamento do “não” que triunfou durante a modernidade.

131

Com efeito, talvez o ressentimento de que está impregnada grande parte do pensamento moderno nada mais permita além do “não”, da crítica, isto é, da pretensão de escolher, da pretensão de decretar o que é bem e o que é mal, o que é verdadeiro e o que é falso. Raros são aqueles que, nas diversas camadas da *intelligentsia*, conseguem escapar a tal sensibilidade. É isso, certamente, que acarreta o corte, particularmente impressionante em nossos dias, entre aqueles que são os supostos representantes do poder de dizer e de fazer, e a própria potência societal. Como foi muitas vezes indicado, o próprio da crítica repousa sobre a grande quimera da distinção, sobre a separação entre o subjetivo e o objetivo, entre a natureza e a cultura, entre o corpo e o espírito, e até entre os indivíduos que formam a sociedade; em suma, repousa sobre uma concepção mecanicista do contrato social e do pensamento político que tende a exprimi-lo. Globalmente, fica-se sob o jugo desta maneira de pensar, bem resumida (e bem teorizada) por Hegel: “As vias do espírito são indiretas”. Sempre

197

necessitamos, dialeticamente, das mediações, da negatividade, para alcançar uma hipotética plenitude de pensamento, uma eventual completude na maneira de ser. Eterno sonho de um paraíso profano ou religioso que, sob formas diversas, sempre marcou a história da humanidade. Para dizer o mesmo em outras palavras, encontra-se aí uma velha oposição entre a explicação e a compreensão ou entre a analítica e a hermenêutica da existência.

É certo que a ciência moderna “eliminou tudo aquilo que é incompatível com o *a priori* da distância objetivante” ; isso, segundo Peter Sloterdijk, acarreta a “recusa da intuição, da empatia, do espírito de finura”, em suma, daquilo que se pode chamar de erotismo do conhecimento. Por outro lado, assim que se passa a abordar os fenômenos tentando compreendê-los enquanto tais, sem submetê-los, *a priori*, a uma razão abstrata e instrumental, se não se tenta fazê-los entrar à força no leito de Procusto do pensamento, fica-se obrigado a mostrar “sinais de cumplicidade intuitiva” com o mundo, entre os fatos observados e o observador, entre as coisas e nós”. Nessa perspectiva, que existiu, como observa Ernst Benz, particularmente entre certos místicos rena-

132

198

nos, mas que pode ser encontrada igualmente entre todos os defensores do vitalismo, o conhecimento analítico, se não é substituído é, ao menos, completado pela intuição. Pode-se até falar de uma intuição intelectual que une os opostos e, deste modo, reinveste a ambição de um pensamento orgânico que não pode ser compreendido senão a partir da globalidade.

É bem isso o que está em questão. Com a intuição coloca-se em jogo uma “visão central” que, justamente, não é indireta mas, antes, enraíza-se profundamente na própria coisa, dela se nutre e, portanto, dela frui. É, aliás, nesse sentido que, para bem compreender essas características, é necessário apelar para os poetas, para os artistas, para os místicos, ou para a experiência do senso comum que saiba aderir àquilo que é, viver e fruir daquilo que é. Perder-se no mundo, entrar graças a ele num processo extático é, também, uma boa maneira de compreendê-lo. Assim, ao contrário da objetividade moderna, a intuição romântica, isto é, a intuição da globalidade, pode ser um ato de conhecimento. É preciso, com efeito, lembrar que o conhecimento remete, em parte, para o “nascer com” (*cum-nascere*) e que, portanto, implica uma forma de convivência. Expressando isso de um modo banal: pode haver competência se não houver um mínimo de apetência? Agrade ou não aos

espíritos sombrios que, por excesso de rigor científico, esquecem que o mundo social é um “objeto” vivo, nada será possível compreender de sua qualidade própria – a de ser vivo – se não se puser em ação um processo proxêmico. Assim como o concreto, a experiência, o próximo, tornam-se valores centrais em nossos dias, convém, assim, elaborar uma sociologia do cotidiano que esteja em congruência com as emergências que acabei de mencionar. Trata-se de um interesse epistemológico de envergadura que não é mais um exercício escolar mas, sim, nos é imposto pela própria evolução da socialidade. Pode-se, aliás, dizer que é certamente isso que está na base da evolução contemporânea que, na falta de expressão melhor, pode-se denominar pós-modernidade.

Tudo isso implica que se saiba lançar um novo olhar sobre as coisas. Não um olhar livre de todo pressuposto – isso certamente não é possível – mas um olhar inquestionavelmente consciente

133

(será preciso voltar a este ponto) da parcela de subjetividade que qualquer pesquisa ou análise científica comporta. Seja o que for, esse novo olhar não se perde em rodeios, vai direto ao ponto tomando os fenômenos pelo que são, tais como são em si mesmos. Cabe citar, aqui, Alexandre Kojève que,

200

paradoxalmente, foi um grande hegeliano mas que, talvez num momento de descontração, não podia privar-se de mostrar que o gênio “era ver as coisas de um modo direto... e conseguir reconstituir a aproximação imediata de uma criança”. Gracejo, disse eu, vindo da parte de um hegeliano, mas, sem dúvida, significativo dessa conversão do olhar para perceber aquilo que não mais passa pelos meandros dos processos dialéticos. A partir do momento em que se considera que os fenômenos bastam a si próprios, convém aproximar-se deles diretamente, economizando as diversas mediações que o pensamento moderno tinha, em geral, o hábito de utilizar.

Essa aproximação imediata que se pode atribuir, de maneira condescendente, à criança, está, com efeito, enraizada a fundo no espírito humano. Pode até ser que ela esteja na base de todo conhecimento, seja o conhecimento popular ou aquele outro, mais especulativo, próprio dos estudiosos. Ela poderia ser aproximada daquilo que Jung chama de “alma da selva” (*bush sou*) que, além ou aquém de nossa razão, continua a agitar o inconsciente individual e coletivo. Penso igualmente na teologia romântica de Schleiermacher, que considera a religião como “intuição admirada do universo”. E é verdade que, de várias maneiras, trata-se de uma atitude que

tende a difundir-se cada vez mais. Tudo o que diz respeito à religiosidade contemporânea, às práticas do “*New Age*”, à emergência das filosofias sincretistas, ou ao retorno das múltiplas formas de superstição está, essencialmente, fundado sobre tal intuição. Esta não é, em última análise, senão um novo modo de relacionamento com a natureza. A natureza não mais como algo a dominar, conhecer com mestria, esgotar, mas, muito pelo contrário, como uma parceira com a qual convém estabelecer uma reversibilidade. A natureza como globalidade da qual cada um, bem como o conjunto social como um todo, faz parte. Natureza que pode ser abordada diretamente sem passar pela

134

mediação da cultura. Não importa o nome pelo qual se possa chamá-la: vitalismo, naturismo, terra-mãe, existe uma indubitável ligação entre uma sensibilidade ecológica e uma ecologia do espírito, da qual a intuição é um dos aspectos mais evidentes. A referência à mística impõe-se, aqui. Cito Jacob Boehme, que estabelece uma estreita ligação entre o “espírito do relâmpago” e a “grande vida todopoderosa”. Assim como o relâmpago, o espírito intuitivo, ao mesmo tempo que brota da própria vida, retorna a ela para clareá-la em profundidade. Há

202

momentos em que, para além das diversas dogmáticas, teorizações ou legitimações de toda ordem, o que prevalece é o clarão de Pentecostes. É ele que dá sentido, que transforma a existência, que transfigura a matéria e, sobretudo, funda a comunidade. É assim que se pode apresentar a intuição como expressão de um conhecimento orgânico. Num movimento de reversibilidade ela transpira do dado mundano, o do ambiente social, ao mesmo tempo reflui sobre ele, assegura-lhe a solidez, estrutura-o para o longo prazo. De minha parte, eu veria em tal “pentecostismo” o momento fundador de toda sociedade, aquele no qual a natureza e a cultura estão estreitamente ligadas e no qual, em função disso, uma intuição comum serve de cimento à comunidade, a constitui enquanto tal, em suma, serve de fundamento àquilo que vai fortalecer o estar-junto.

Por essa capacidade de apreender o mundo de um modo direto, pelo olhar novo que ela lança sobre ele, a intuição está no oposto do sistema conceptual que se apropria das coisas a partir do exterior. Do mesmo modo, enquanto o conceito racional empenha-se em trazer de volta a unidade – *reductio ad unum* (Augusto Comte) –, a intuição, aceitando o múltiplo e contentando-se em nomeá-lo, permite pensar o diverso. Uma vez mais aqui, à imagem do barroco, a “visão do interior” compreende, “prende junto” (*cum-*

prehendere), todos os elementos da realidade, do macroscópico ou microscópico, percebe suas numerosas interações, a lógica interna e as constantes metamorfoses. Coisas que são, justamente, as características do vivente. Assim, enquanto o racionalismo abstrato se contenta com uma visão mecanicista, a sensibilidade intuitiva assenta na lógica do vivente e sua dinâmica

135

orgânica. Não esqueçamos, o próprio dessa lógica é ser movente, acariciante, pode-se até dizer erótica, isto é, que repousa sobre a atração, sobre as afinidades, sobre os processos emocionais e afetuais cuja importância pode ser vista contemporaneamente. Ela não tem o rigor da lei causal, mas não deixa de indicar, com precisão, as grandes tendências sociais.

É preciso que se diga que o modelo matemático é, retomando uma expressão de Michel Onfray, “obsessional desde Platão”, e é a esse modelo que se pode opor uma “metodologia do poético, da intuição e do entusiasmo”.. Trata-se de uma bela definição, boa expressão daquilo que chamei de lógica erótica que não pertence unicamente à ordem da vida privada mas que, cada vez mais, pode ser encontrada em numerosas manifestações da vida pública. A ligação da intuição ao entusiasmo não deixa de ser instrutiva,

204

no que enfatiza as forças do coração e a eficácia social das mesmas. É nesse sentido que se pode compreender a reversibilidade existente entre intuição e comunidade. Com isso quero dizer que o vínculo social não é mais unicamente contratual, racional, simplesmente utilitário ou funcional, mas que integra uma boa parte de não-racional, de não-lógico, e exprime isso em efervescências de toda ordem que podem ser ritualizadas (esporte, música, canto) ou, de modo mais geral, são totalmente espontâneas.

É importante insistir nisso, de tal modo é verdade que os fenômenos eróticos foram amplamente minorados durante toda a modernidade. Para dizer o mínimo, eles não tinham, não deviam ter incidências públicas. Eram tolerados nas obras da cultura, mas estas deviam ser uma esfera bem separada da existência que, no mais, estava à mercê da ordem econômica e política. Talvez fosse preciso inverter os dados do problema, ou melhor, reconhecer, intelectualmente, a mudança de valor que já se operou em nossas sociedades. A saber, que aquilo que estava minorado tende, como se deu em outras épocas, a retornar à frente da cena. Como observava, de modo profético, Raymond Abellio: “ poesia e o amor são os ingredientes maiores do conhecimento (...) do qual a fé e a política (...) não são senão ingredientes

menores, aqueles que são queimados pela obra em negro, primeiro estágio da obra

136

propriamente dita”. Trata-se de uma via de pesquisa que permite compreender que possa haver uma criatividade social que não mais esteja sob o jugo do modelo matemático aludido, e de seus avatares quantitativistas, economistas ou produtivistas que foram dominantes nos dois séculos escoados. Portanto, assim como a atração erótica está na base da organização tribal de nossas sociedades, o conhecimento erótico será um instrumento importante para perceber aquela.

Assim, uma reflexão sobre a intuição não é mais um simples exercício escolar mas, ao contrário, enraíza-se profundamente, organicamente, numa prática social amplamente determinada por aquilo que chamei de tribalismo, ou que Bolle de Bal chama de “religação” social. Isso quer dizer: como pensar a pulsão que me impele a fazer como o outro, a preocupação com a moda, o estranho instinto que favorece o mimetismo? Tudo isso remete para uma ética da estética, isto é, para um etos constituído a partir de emoções partilhadas em comum. É precisamente isso o que nos força a renovar a percepção das coisas. Segundo Hans R. Jauss, “a

206

aisthesis restitui ao conhecimento intuitivo (*anschauende Erkenntnis*) os seus direitos, contra o privilégio tradicionalmente concedido ao conhecimento conceitual. Deve-se entender estética, aqui, em seu sentido mais simples: vibrar em comum, sentir em uníssono, experimentar coletivamente. Coisas que permitem a cada um, movido pelo ideal comunitário, sentir-se deste mundo e em casa neste mundo. É certo que essa estética da recepção, recepção no mundo, recepção do mundo, repousa sobre a intuição. As diversas formas de agregação juvenil estão aí para prová-lo, elas que, para retomar uma fórmula trivial, funcionam, essencialmente, na base do “feeling”, isto é, através dessa capacidade de entrar em contato com o outro de um modo natural, de igual para igual, sem argumentos nem raciocínios mas, sim, a partir de um tipo de conhecimento intuitivo.

Assim, o vínculo social está, cada vez mais, dominado pelo afeto, está constituído por um estranho e vigoroso sentimento de aparência. Talvez seja isso que remete para o que o sociólogo brasileiro Gilberto Freyre denomina “osmose afetiva” necessária

137

a qualquer tentativa de compreensão. Portanto, atitude que integra uma parcela de estética ou, em seu sentido

207

amplo, de poética que esteja em congruência com o objeto estudado. O termo inglês insight, que faz parte do vocabulário das ciências sociais, é, desse ponto de vista, aquele que mais se aproxima da etimologia da noção de intuição. Isso é o que pode levar a dizer que o trabalho científico não precisa apenas da imaginação, mas igualmente da própria imaginação poética. Com efeito, tal imaginação, conscientemente dominada, está o mais próximo possível da realidade, ao “inventar conforme o verdadeiro” (Jean Duvignaud).

A osmose afetiva permite, nesse sentido, melhor perceber a vivência social e a complexidade da vida cotidiana que é amplamente atravessada pelo afeto. De certo modo, reapresenta-se aqui o problema levantado pela mística, que mostra que, ao lado da teologia escolástica, era indispensável considerar o conhecimento de Deus como sendo, também, uma forma de sabedoria. Em suma, face àqueles que tinham o monopólio da enunciação dogmática (os letrados, os detentores do poder simbólico) era preciso saber integrar a potência da experiência. Esta, plural, concreta, polissêmica, por vezes desordenada, traz sempre, não um suplemento de alma, mas um acréscimo de conhecimento. A sinergia da racionalidade e da intuição é, com certeza, um bom antídoto para a esclerose do dogmatismo e pode dar a

compreender, em sua globalidade, os múltiplos aspectos, efervescentes ou banais, do vitalismo social.

Trata-se aqui de uma temática que de modo algum é nova, embora tenha sido constantemente minorada. Pode-se encontrá-la já em Heráclito, para o qual a intuição está no próprio fundamento do *logos*, e isto trazendo-lhe imagens que nutrem seu funcionamento. É interessante, aliás, observar que esse *logos* é tudo menos individual e, portanto, não pode confortar uma teoria individualista mas, ao contrário, remete para a cidade, para a comunidade, e até para o cosmos como um todo. Aqui também a complementaridade do *logos* e da intuição (ou da imagem) é ao mesmo tempo causa e efeito de um conhecimento global. Tal perspectiva pode ser encontrada em Schelling que, em seu naturalismo romântico, observa que “a

138

intuição estética é uma intuição intelectual objetivada”. O que permite, de seu ponto de vista, compreender o incompreensível, isto é, o aspecto complexo de uma realidade sensível que não se reduz à razão pura e simples. Por fim, lembremos que, para Weber, impunha-se que o cientista tivesse intuição, a despeito da exigência de que esta fosse uma “intuição controlada”agi.

209

Seria possível multiplicar os exemplos históricos e as citações filosóficas. Mas, no âmbito de meu propósito, trata-se unicamente de mostrar que, por um lado, a intuição está, de maneira mais ou menos evidente, na própria base do ato de conhecimento, e que, por outro lado, sua importância cresce quando a sensibilidade estética ou, ainda, a pressão das imagens torna a ocupar o primeiro plano da cena social. Além disso, como foi mostrado, é no âmbito de uma perspectiva global ou em função de um conhecimento orgânico que intuição e razão agem de concerto. Contemporaneamente, este último ponto é, sem dúvida, o mais importante. Com efeito, para retomar a expressão, agora comum, de “nova aliança”, é certo que a interação que se pode observar entre a cultura e a natureza, o sujeito e o objeto, o corpo e o espírito, o espiritual e o material, implica que se saiba pôr em ação um pensamento holístico, isto é, uma postura intelectual que tire proveito de todas as capacidades do espírito humano, e não apenas uma parte delas. É sabendo responder a uma tal exigência intelectual que se haverá de saber desenvolver uma teoria erótica que esteja em congruência com a erótica social perceptível nas novas maneiras de ser, de pensar, de se comportar, que se exprima com cada vez mais força em todos os fenômenos sociais que escapam a uma explicação simplesmente causalista,

racionalista, econômica ou política do mundo. Assim, a um saber apolíneo ou prometéico vai sucedendo um saber dionisíaco, enamorado do mundo que convida a ser visto e vivido.

É com regularidade, aliás, que ressurgue tal perspectiva holística, que enfatiza a vivência, a experiência e, portanto, os meios intelectuais para apreendê-los. A esse respeito pode-se fazer referência à ambiência, na qual Max Weber esteve imerso durante certo tempo, que acentuava a filosofia da vida e, como observa um historiador das idéias: “the devotion to life values, to intuition

139

and instinct which all across Europe then was rebelling against scientific materialism and positivism”. Foi certamente a partir de uma ambiência assim que Weber direcionou sua atenção para os aspectos não racionais da vida social. É igualmente o que lhe permite sublinhar, sob a influência de Nietzsche e de Simmel, a importância do vitalismo no âmbito de uma sociologia compreensiva. Porque – e é por isso que faço aqui esta referência – o próprio de tal sociologia é manter uma exigência intelectual rigorosa embora integrando as dimensões estética, emocional – numa palavra, no sentido que lhe dei –, erótica, da vida social.

211

Saber unir os opostos. É bem o que está em questão quando se reflete ao mesmo tempo sobre a pregnância da aparência, da estética, e sobre a intuição, única que pode dar conta das mesmas. Burckhardt analisava o classicismo a partir daquilo que ele considerava como sendo uma “intuição formal”. Maneira de unir o estático da forma e a mobilidade da vida que lhe dá sustentação e anima. O que aqui se diz do classicismo pode ser igualmente bem aplicado a outros estilos artísticos e, claro, ser extrapolado para a vida social em seu conjunto. Em outras palavras, trata-se de revitalizar a razão pura porque o mundo das formas é um mundo plural, complexo e porque induz, justamente em função desse pluralismo, ao relativismo gnoseológico. Por isso mesmo fica-se ligado à experiência, reconhece-se que a razão, não importa o que pensem os defensores do nacionalismo, é construída a partir de uma intuição inteligente.

A intuição do sensível é, com efeito, causa e efeito da pluralidade do mundo das formas. Aqui se encontra a posição de Schopenhauer, que escreve: “Há uma diferença essencial entre o método de Kant e aquele que sigo; Kant parte do conhecimento mediato e refletido; eu, ao contrário, parto do conhecimento imediato e intuitivo. (...) Todo esse mundo intuitivo que nos cerca, tão múltiplo de formas, tão rico de

significações, Kant passa por cima para ater-se às formas do pensamento abstrato (...)”. Melhor não se poderia expressar uma relativização da razão que não seja uma negação da mesma. Além disso, há algo de profético nessa nota, naquilo que ela dá efetivamente conta do pluralismo e da diversidade do mundo contemporâneo.

140

É vão, com efeito, pretender pensar este último a partir de um *a priori* racional e sobretudo unidimensional, não importa qual seja, aliás, esse *a priori*. A intuição sensível se faz tanto mais necessária quanto, justamente, o sensível retoma importância e chega a tornar-se primordial na vida social. Por conseguinte, não é mais preciso procurar uma causalidade, única, proveniente do exterior mas, pelo contrário, saber dar conta de um pluricausalismo que brota do próprio interior das formas sociais. Trata-se aqui de algo que certamente não é fácil, mas que parece estar mais em congruência com a efervescência, a diversidade, a riqueza dos fenômenos contemporâneos. Nesse sentido, a “intuição intelectual” dá conta da vida sensível, faz isso de uma maneira que integra a parcela de racionalidade desta e que, ao mesmo tempo, não hesita em fazer intervir a

213

dimensão subjetiva inerente a toda reflexão sobre o fato social.

Trata-se aqui de um aspecto importante de nossa reflexão. Com efeito, constantemente ao longo de toda a modernidade, a subjetividade foi, deliberadamente, afastada da progressão científica. Era considerada como um resíduo das pulsões primitivas próprias à infância da humanidade. Quando muito, foi tolerada na esfera da vida privada ou naquela outra, bem delimitada, de uma arte sem grandes efeitos sobre o lado sério da vida social. Raros foram aqueles que, nos tempos em que dominava a separação, sublinharam a proximidade entre a ciência e a arte. Um deles foi Guyau, mostrando seu estreito parentesco, ressaltando que havia algo de instintivo e até de inconsciente na marcha do intelecto; que, assim como a arte, a ciência não é possível senão porque vive de descobertas incessantes, e que estas não existem caso não se reconheça o lugar que cabe à intuição e à subjetividade. “A hipótese é um tipo de romance sublime, é o poema do cientista”. E, tomando o exemplo de grandes cientistas – Kepler, Pascal, Newton –, ressalta que eles tinham temperamentos de poetas e visionários.

Citando Faraday, ele chega a comparar as intuições da verdade científica com “iluminações interiores”, com êxtases que elevam o pesquisador acima de si próprio. Como lembrei, é preciso

141

sublinhar que essa “potência de inteligência intuitiva” é a cristalização, num indivíduo, de um gênio coletivo; que o instinto poético só é possível se estiver enraizado num substrato que o supere; em suma, que a criação própria a uma subjetividade pessoal não existe senão em ligação com esse amplo reservatório, esse lençol freático, que é a subjetividade de massa. Analisando, com grande finura, o mito de Don Juan, Ortega y Gasset considerava que era preciso considerá-lo a partir de si próprio, e não a partir do Don Juan tal como o podem ver as “velhotas do bairro”, que só têm ouvidos – e com que ressentimento – para as peças que ele pregou. De um modo mais amplo, para que se tenha uma justa visão daquilo que é o outro, talvez seja necessário identificar-se com ele, ainda que seja de modo provisório, e examinar seus atos a partir do interior, sem *a priori* judicativos ou normativos.

Em suma, assim que passa a ser questão de intuição, assim que se passa a levar a sério o papel desta última na progressão intelectual, não se pode

215

economizar a subjetividade, que não é privilégio de um indivíduo isolado, mas pertence a uma pessoa que se situa numa vasta rede de inter-relações e que comunga em mitos comuns. Pode-se precisar que a escolha de uma pesquisa, a fecundidade de uma análise, o interesse de uma observação ou de uma descrição não tem valor senão na medida em que se reconhece a importância desses mitos ou dessas ficções “persono-comunitárias”. Basta, a esse respeito, observar o lugar que ocupam, quase sempre inconscientemente, as modas intelectuais, as submissões aos mestres pensadores ou o aspecto incontornável, em certos momentos, de um ou outro grande sistema de referência, para ficar convencido de que a pura objetividade não é mais que uma ilusão que fez grandes estragos. É melhor reconhecer o lugar da subjetividade e dos mitos pessoais, ainda que seja apenas para ter melhor domínio sobre eles. Fazer, por assim dizer, uso homeopático dos mesmos.

Pode-se encontrar uma boa ilustração desse propósito em C. G. Jung, ele que nunca negou o caráter subjetivo de sua interpretação. Pelo contrário, “sua teoria tipológica mostra que isso jamais pode ser evitado”; assim ele reconhece que a psicanálise não é

142

216

forçosamente uma “ciência exata”, ainda que lhe atribua o estatuto de “uma técnica (mas no sentido grego de arte)”. Mais uma vez, a ligação entre o aspecto subjetivo da análise e a arte é perfeitamente esclarecedor. Assim que se adentra o domínio do humano, a simples abordagem objetiva deixa de ser completamente, ou unicamente, operatória. É necessário acrescentar-lhe o elemento subjetivo e intersubjetivo capaz de lançar uma nova luz sobre a investigação. Refletindo sobre a cultura médica, G. Simmel observa que “os métodos de exame clínico reputados objetivos se esgotam rapidamente, caso não sejam completados por um conhecimento subjetivo do estado do doente”. Não se pode medicamente trazer à luz “certos estados nervosos, caso não se tenha experimentado em si mesmo estados semelhantes”.

É fácil extrapolar esse propósito ao conjunto social como um todo. A compreensão imitativa, a utilização da intropatia ou da empatia se torna cada vez mais necessária desde que nos vemos confrontados à falência, ou, quando muito, à saturação de uma cultura objetiva, senão, objetivista. Para retomar a temática daquilo que chamei de teoria erótica ou dionisíaca, quando o emocional tende a dominar é indispensável fazer com que intervenham parâmetros que são não lógicos, ou não racionais. É somente essa sensibilidade que pode permitir

compreender as diversas efervescências sociais de que a atualidade não faz economia. Há uma ambiência amorosa em nossas sociedades. Ela não é mais o feito exclusivo das relações privadas; pelo contrário, engloba amplamente a esfera pública, e é permanecendo fixado numa atitude nacionalista que se corre o risco de nada compreender das conseqüências cotidianamente induzidas por tal ambiência.

É indispensável registrar que a própria vida privada não escapa à observação sociológica. Como foi possível notar, foram os “pais fundadores da sociologia que mandaram pelos ares a barragem da intimidade ao descobrirem nela o social condensado e concentrado”. Mas, por um curioso paradoxo, os métodos implementados para analisar essa “condensação” permaneceram estreitamente positivistas, contentando-se em estabelecer médias estatísticas ou elaborando uma sociologia da família que, em sua insignificância,

143

mais se aproxima da “engenharia” social do que da compreensão séria dos movimentos de fundo das nossas sociedades. De minha parte, direi que é porque essa “barragem da intimidade” foi pelos ares que é necessário, em toda análise, saber pôr em ação uma

218

subjetividade homeopática que seja capaz de participar da solidariedade orgânica que parece ser o feito das sociedades pós-modernas e de percebê-la. Assim se estabelece uma reversibilidade, uma interação entre o momento no qual me sinto pelo que sou, e o momento no qual compreendo que compreendo, dialética conducente a uma verdadeira inserção num meio coletivo.

É assim que se pode definir um pensamento orgânico, tal como era exercido nas sociedades tradicionais e tal como é possível que venha a renascer contemporaneamente. O eu, o objeto do conhecimento e o próprio conhecimento fazem um só corpo, numa perspectiva holística que parece a mais adequada para perceber a estreita imbricação dos diversos elementos da sociedade complexa. É este, em seu sentido mais forte, o segredo da tradição: o fato de que a consciência de si, o meio natural e social onde se está situado, e a compreensão do conjunto estejam organicamente ligados. Era assim que, até à aurora da modernidade, se concebia a progressão intelectual. É também assim que o letrado se situava na trama social e, deste modo, participava da harmonia dinâmica do conjunto. Era igualmente tal inserção que favorecia uma “visão de dentro”, essa intuição que foi reprimida em seguida, em proveito único da inteligência técnica do *homo faber*, inteligência puramente objetiva que a

modernidade pôs em ação e desenvolveu de um modo exclusivo.

Não há dúvida de que, desde o final do século XIX, houve trabalhos que souberam aliar o rigor do positivismo e a fecundidade da intuição ou da auto-observação (testemunha-o a obra de Freud), mas não foram poucas as dificuldades e esses trabalhos foram durante muito tempo marginalizados. Ademais, para conseguirem aceitação, foi preciso que eles acentuassem a dimensão “científica” das hipóteses e das problemáticas empregadas, de tal modo era forte o terrorismo que o racionalismo fazia reinar. Mas o germe estava semeado e – em seu apogeu – o “objetivismo” moderno já estava

144

prenhe de seu contrário. É este que se afirma, indubitavelmente, na força da intuição. E, opostamente à explicação, que é da ordem da representação e que se empenha em fazer ligações unicamente causais, ligações que permanecem abstratas e que são sempre gerais, a compreensão não busca, em primeiro lugar, a causa e o efeito, não possui a quimera do “porquê”; através do “como”, limitando-se à apresentação das coisas, ela se empenha em depreender a significação interna dos fenômenos observados. Assim, apoiando-se na

220

vontade de viver própria de cada indivíduo – inclusive do cientista – uma compreensão como essa é mais capaz de perceber o “querer viver” social. Reconhecendo que nós mesmos somos vontade, podemos melhor apreender o “mundo como vontade”.

Para terminar sobre este ponto, cabe lembrar que, de um modo paroxísmico, os místicos viveram e pensaram em referência à experiência da luz interior. É o que neles suscita ao mesmo tempo a beatitude e a iluminação. Pode-se, é claro, questionar tal experiência. E é certo que ela comporta numerosos aspectos que se situam no limite da patologia. Não é menos verdade que ela permite a elaboração de obras cujo inestimável valor para a cultura humana é inegável. Sem pretender, nem poder, por falta de competência, abordar de frente o fenômeno místico, cabe indicar que ele repousa, essencialmente, sobre uma percepção direta e intuitiva do si-mesmo, do mundo e do divino. Se, em particular, este último for entendido como uma metáfora da globalidade, do caráter orgânico da totalidade do ambiente social e natural, deve-se reconhecer que há, nesse insight, uma via alternativa para aquilo que foi a hegemonia da luz da razão (*Aufklärung*). Sem passar pelas mediações próprias à dialética, a experiência mística nos ensina que é possível ter acesso, diretamente, a uma “consciência cósmica”. Ou, ainda, que, de preferência

a trazê-la do exterior, pode-se participar daquilo que Mestre Eckhart chamava de “luz interior incriada”. Coisas que podem ser compreendidas de diversas maneiras mas que, no âmbito de nossa proposta, remetem para uma relação com o mundo, com as coisas e com as pessoas, vivida de um modo imanente. Em suma, uma fruição imediata sem projeto voltado para o além, sem busca de causas ou conseqüências longínquas.

145

Ocorre que uma experiência tal, vivida de um modo paroxismico pelos místicos, e isso em numerosas tradições culturais, tende a exprimir-se minoradamente na vida cotidiana. Sem que isso seja conscientizado ou verbalizado de modo explícito é preciso reconhecer que a ambiência do tempo, o estilo da época, favorece uma mística por analogia. Numerosos observadores não pretendem ver aí senão um retorno do irracionalismo ou, ainda, a moda passageira de um esoterismo de pacotilha. Isso não é falso. Mas, para além do julgamento de valor, é inegável que as diversas formas de sincretismo, a empolgação pelas filosofias espiritualistas, o recurso aos diversos “Orientes míticos”, sem falar do culto da natureza ou do corporeísmo ambiente, atingem tal amplitude que não se pode mais ignorá-los ou denegá-

los. Trata-se de fenômenos sociais que, pelo fato de existirem, merecem atenção. Além disso, estes não são mais feitos de pequenos grupos vanguardistas, mas se capilarizam, amplamente, no conjunto do corpo social. É isso que deve forçar-nos a reexaminar nossa prática intelectual e deveria obrigar-nos a inverter o problema: em vez de proceder dedutivamente a partir de princípios teóricos estabelecidos arbitrariamente, proceder indutivamente, isto é, partir de baixo, daquilo que existe aqui e agora, para indicar quais são as tendências que estão animando, em profundidade, o corpo social. É isto que constitui o próprio da intuição ativa: perceber em toda a sua concretude os valores cotidianos que partilhamos, com outros, no âmbito de um ideal comunitário. É também nesse sentido que a intuição intelectual é um instrumento privilegiado para compreender a *vita nova*, fundada sobre a experiência cujos contornos, pouco a pouco, vão-se configurando sob nossos olhos.

146

3. A metáfora

Há outra categoria, também amplamente desconsiderada ao longo de toda a modernidade, que pode ser um bom meio de apreender a globalidade societal: é a metáfora. Na trilha de Gilbert Durand mostrei, repetidas vezes, em que e como o iconoclasmo ocidental havia minorado esse instrumento de análise. Sendo a imagem suspeita, sendo sedutora por natureza, ou sendo da ordem do lazer, estava fora de questão integrá-la à régia marcha que a razão instrumental empreendia para conquistar e dominar o mundo. Seja isso motivo de alegria ou não, ocorre que a imagem está aí, onipresente no corpo social, e que seus esforços estão longe de ser desprezíveis. Portanto, assim como a intuição é um bom meio de apreender o retorno da experiência cotidiana, é possível que a metáfora seja a mais capacitada para perceber o aspecto matizado de um mundo marginal cujos desdobramentos ainda são imprevisíveis.

De maneira breve e talvez complementar ao que já indiquei, tentarei mostrar em que a metáfora permite passar da conquista prometéica da natureza ou da cultura às simples contemplações das mesmas. Trata-se, é claro, de uma simples hipótese, mas pode ser que esse “giro” venha indicar a saturação ou, pelo menos, a relativização dos “valores do Norte” – dominados pelo produtivismo, pelo ativismo, pela

irritação frente ao drama, tendo por corolário a brutalidade do conceito – pelos “valores do Sul”, muito mais voltados para a fruição, para o prazer de ser, para a aceitação trágica daquilo que é, coisas tão bem expressas pela doçura da metáfora. Assim como se pode falar de “Orientes míticos” que não remetem para um lugar muito específico mas que enfatizam uma sensibilidade bem específica, talvez houvesse um “saber de tipo Sul” não ligado a uma parte precisa do hemisfério, mas que

147

tentasse abordar os fenômenos sociais de um modo muito mais acariciante, de um modo também mais respeitoso. Ou, ainda, que se empenhasse em compreender os fatos neles mesmos, por eles mesmos, e não por aquilo que deveriam ser.

Sem insistir muito aqui, pode-se dizer que a desconfiança da metáfora é bem antiga. Para Aristóteles, por exemplo, ela não passa de um jogo do espírito; sinal de debilidade, mais do que de força do pensamento. É exatamente o oposto que eu gostaria de sublinhar. Palavra bem escolhida não é sinônimo de pensamento vazio e vazio; pelo contrário, faz sobressair este ou aquele estado das coisas, acentua-lhes esta ou aquela qualidade e, principalmente, põe em comunicação de sentimento com o outro. Que a

225

linguagem seja sociedade, isso agora é coisa aceita. Portanto, é necessário extrair todas as consequências de tal interação. A metáfora é, certamente, uma ferramenta privilegiada nesse sentido. Sem deixar de permanecer enraizada a fundo na concretude da vida corrente, ela pode favorecer e impulsionar o elã livre do pensamento especulativo. Diferentemente do conceito, ela não tem pretensões à cientificidade, sendo assim, talvez seja mais neutra. Contentando-se com descrever, ela auxilia a compreensão sem, por isso, pretender à explicação. Como indica uma fórmula de Santo Agostinho “uma coisa não é forçosamente verdadeira porque foi mal dita, nem falsa porque foi magnificamente expressa”. Em suma, a metáfora não indica, de maneira unívoca, qual é o sentido das coisas, mas pode ajudar a perceber suas significações.

Sabe-se que os místicos, através da intuição, iam ao mais profundo de sua experiência humana, fosse a do amor, do sofrimento, da beatitude ou da morte. Todas essas coisas eles as viviam com intensidade. Mas quando se tratava de exprimi-las, dado o aspecto inefável de tais experiências, suspeitavam das palavras, principalmente em sua modulação conceptual. Vem daí, aliás, a desconfiança da qual eram objeto, por parte da instituição e do pensamento dogmático. É assim que, para a maioria,

eles empenharam-se em desenvolver um “entendimento alegórico”, a saber, uma maneira de dizer que não enclausura aquilo que entende descrever. Este é o segredo de uma atitude apofática: de

148

Deus não se pode falar senão por evitação, por comparação, por imagens emocionais, pois jamais se chegará a dizer, com precisão, as insondáveis qualidades que são as suas. É possível, quando muito, aproximar-se, indicar uma direção, sugerir uma ambiência que sirva de escrínio a um conhecimento melhor, ou menos pior, da deidade. Conhecimento por falta, é certo, mas conhecimento alusivo que não carece de pertinência.

É algo desta ordem que está em jogo no quadro de um conhecimento societal. Num momento em que as sociedades estão fragmentadas, em que é bem delicado circunscrever seus contornos com exatidão, numa época em que as instituições estáveis e os sistemas de interpretação fazem água por todo lado, talvez não seja inútil utilizar os procedimentos alegóricos ou metafóricos. Do social não se pode falar senão por evitação, por alusão de maneira indireta. No entanto, num tempo em que dominava a quimera do rigor científico, um sociólogo como Gabriel Tarde

227

propunha uma progressão de pensamento essencialmente elaborada à base de analogias, “procedimento favorito de todos os pensamentos intuitivos”. Pondo em jogo uma série de “similitudes” e comparações, ele consegue fazer análises que possuem uma inegável força demonstrativa. É o que, segundo Bergson, faz com que “ele tenha podido tirar tão maravilhoso partido de um raciocínio por analogia, o qual ele havia eleito como procedimento essencial de seu método”. Não há dúvida de que não falta audácia a uma progressão tal, ela faz com frequência hipóteses temerárias ou extrapolações arriscadas, mas o jogo vale a pena pois, assim fazendo, chega-se mais perto de uma socialidade que, por sua vez, também é temerária, estocástica, e cujas deambulações não carecem de riscos.

Para além do caso citado, parece-me, sem pretender jogar com as palavras, que tal procedimento é um verdadeiro processo: é movente à imagem da labilidade social, e não se compraz nas certezas e garantias do sistema, que de nada servem ao vivente. Nesse sentido, a analogia ou a metáfora fornecem, à imagem das catedrais de Monet, iluminações sucessivas e sugestivas, próprias a uma série de momentos que possuem cada um a sua verdade.

Tal sensibilidade teórica, se não formula leis universais e totalmente intangíveis, faz sobressair que a realidade é o fato de instantes, ao mesmo tempo eternos e frágeis. Ela não se inscreve na concepção de uma História linear e progressista, mas, pelo contrário, mostra que é, essencialmente, feita de pequenas histórias que, progressivamente, como o “*fondue enchainé*” conseguem dar uma visão global, ou, ainda, determinar as grandes tendências da sociedade em um dado momento.

Resta ainda, para que se fique conseqüente com o princípio estético que estaria em ação no conjunto social, que não mais se separe a arte da vida ou, antes, para retomar uma fórmula comum, que a vida seja vivida, conscientemente ou não, como uma obra de arte. Isto feito, como foi o caso no âmbito das sociedades tradicionais, onde as separações entre especialidades eram, se não ignoradas, ao menos relativizadas, pode-se integrar a análise social das categorias até então reservadas à crítica das grandes obras da cultura: pintura, escultura, música, ou outras formas confinadas nos domínios privativos das belas-artes.

Assim, para não tomar senão um exemplo dentre muitos outros, por que não aplicar à pintura social aquilo que Paul Valéry diz da pintura *stricto*

sensu: “O método mais seguro para julgar uma pintura é nada reconhecer nela de pronto e fazer, passo a passo, a série de induções requerida por uma presença simultânea de manchas coloridas sobre um campo limitado, para ascender, de metáfora em metáfora, de suposição em suposição, à inteligência do tema” (*Oeuvres*, La Pléiade). Eis aí um texto cujo conteúdo é dos mais úteis para o observador social. Com efeito, nele se encontra a necessidade do olhar novo, que não se embarace em idéias preconcebidas ou preconceitos normativos, um processo de análise que vem “de baixo”, que se apóia na empiria e progride, “passo a passo”, a partir de induções, e, por fim, a utilização de metáforas que, como peças de um quebra-cabeça, se ajustam, por

150

vezes com dificuldade, até constituir, in fine, uma figura significativa. Não é inútil acrescentar que o sentido não é imposto do exterior mas, isto sim, procede de uma verdadeira interação entre o quadro e o observador. Reversibilidade do sujeito e do objeto, conjunção da liberdade do olhar e dos limites impostos pelo quadro que “já está aí” e do qual se vai, progressivamente, descobrir a estrutura, a dinâmica e a disposição das cores. Trata-se de uma verdadeira

230

“invenção” (*in-venire*), uma vez que se faz vir à luz um sentido que é interno ao próprio quadro.

Para retomar uma expressão de J.M. Berthelot, pode-se aqui falar de um “esquema hermenêutico”. Nuançando, contudo, o seu propósito no que toca à “liberdade desenvolta”, que talvez não seja o próprio de um observador algo “dandy”, mas sim da vida social que, em certos períodos, sendo pura labilidade e dinâmica, não se presta de modo algum a um sistema conceptual que tenha, previamente, definido seus conceitos. Do mesmo modo, ao contrário do construtivismo que prevaleceu durante toda a modernidade, vai-se percebendo que o “texto” social não é somente algo a ser construído, é também “dado”. Isso significa que ele tem constantes antropológicas com as quais se deve contar. Por conseguinte, o “tipo ideal” não pode ser compreendido senão em relação com o arquétipo. Um dos aspectos da fenomenologia é, justamente, levar em conta um mundo que “já está aí”, um ambiente social e natural que não pode ser modelado à vontade mas que, ao contrário, resiste à injunção nacionalista ou, pelo menos, relativiza-a. Conforme indica substancialmente Heidegger, em uma escultura o artista precisa lidar também com a matéria trabalhada por ele: madeira, mármore, pedra. Para falar em termos metafóricos, é essa resistência dos materiais

que nos leva a relativizar a pretensão científica assim que o vivente entra em questão.

É em função disso que propus falar de uma sociologia “formista”. Quer dizer, de um *modus operandi* que se contenta em estabelecer um quadro de análise (forma, tipo ideal, caráter essencial, estrutura, etc.) que tem por única função fazer sobressair a complexidade de uma vivência existente além ou aquém de toda apreensão intelectual. É crescente a conscientização de que

151

a vida social se compõe, em parte, de um “dado” arcaico que não pode ser esvaziado com muita facilidade. O “resíduo” de Pareto, o “não-racional” de Max Weber, o “arquétipo” de Gilbert Durand, para não tomar senão algumas noções dentre outras tantas, estão aí para chamar nossa atenção para a necessidade de pôr em ação uma “ecologia” do espírito, isto é, uma atitude de pensar que considera a natureza, sob suas diversas modulações, antes como parceira com a qual existe uma interação, do que como objeto que se pode explorar à vontade e trabalhar como se queira. Nesse sentido, a metáfora é um instrumento privilegiado, pois, contentando-se com descrever aquilo que é, buscando a lógica interna que move as coisas e as pessoas, reconhecendo a parcela de

232

imaginário que as impregna, ela leva em conta o “dado”, reconhece-o como tal e respeita suas coibições. É isso, propriamente, que pode fornecer à “inteligência do social” toda a sua amplitude; é isso, propriamente, que permite ter em mente a sinergia da matéria e do espírito, e elaborar uma verdadeira “razão sensível”.

Há, claro, nessa sensibilidade intelectual, uma vontade assumida de anti-sistematismo, ou, ainda, um pressuposto reivindicado de relativismo. Coisas que foram magistralmente postas em ação por pensadores como Georg Simmel ou Walter Benjamin. É bem verdade que, em sua época, seus trabalhos foram ignorados ou estigmatizados pelos detentores do saber estabelecido. Isso importa pouco, pois ocorre que os pensamentos “inatuais” e algo anômicos que continham souberam captar idéias-força, então em gestação, que encontram, atualmente, seu desabrochar no próprio seio de nossas sociedades. Assim, Benjamin, em particular em seu livro sobre o barroco, empenha-se em depreender a intenção alegórica, e isso como sendo a coisa mais pertinente para compreender esse palimpsesto que é a realidade. Conforme indica Adorno a esse respeito, “a criação toda torna-se uma escrita a ser decifrada, quando nem se conhece o seu código”. Mas o texto está escrito, e o trabalho intelectual consiste, não em criar, peça por

peça, a realidade, mas em deciptar o que já está aí. Menos criação do que recriação. Onde, é claro, a ajuda que as categorias artística e poética não deixam de prestar a esta. Com efeito, que

152

faz o artista, senão fazer vir à luz aquilo que está aí, potencialmente presente na matéria, contentando-se em ser o vicário, ou melhor, o parteiro da mesma?

Convém insistir nisso. Inventar é descobrir aquilo que pode estar oculto mas que, nem por isso, está menos presente, em recantos esquecidos e por vezes obscuros. É com esse objetivo que Freud, por mais positivista que tenha sido, aplica sua paixão pela arqueologia à investigação do inconsciente. Seu interesse por reconstituir o passado pode ser posto em correspondência ao seu gosto pelos museus, e à obsessão pelas antigüidades que colecionava. Também não se pode esquecer tudo o que sua obra deve ao seu fascínio pela mitologia grega. Foi certamente a tragédia de Sófocles que o ajudou na elaboração do complexo de Édipo. A temática do narcisismo, muito importante para ele, provém diretamente do terriço mitológico e o mesmo se dá para a dicotomia Eros e Tanatos. E seria possível multiplicar ao infinito os exemplos. Seu bom conhecimento de Goethe ou de Schiller lhe

234

permitiram manejar com desenvoltura todas as figuras míticas de que fez largo uso ao longo de seu trabalho. Tal utilização não era coisa adventícia, mas a expressão efetiva de uma intuição que não deixava de fecundar sua progressão científica.

Ocorreu que se comentasse a fraqueza do sentido estético em Freud. Esta é uma questão de apreciação que não pretendo discutir. Por outro lado, de um ponto de vista heurístico ele jamais deixa de mostrar todo o proveito que se pode extrair da arte, o que ele bem explica numa passagem de *Introdução à psicanálise*: “Existe um caminho de volta que leva da fantasia à realidade: é a arte”. Isso diz toda a importância que ele atribuía à vida imaginativa, às emoções que ela suscita e ao erótico que ela não deixava de impulsionar. Ora, o que ele deve à arte e às “figuras míticas” tomadas emprestadas aos gregos é, essencialmente, da ordem da metáfora. É o que lhe permite valorizar suas descobertas, dar-lhes o brilho que conhecemos, e fazê-las perdurar no tempo. Ele foi, não o esqueçamos, um escritor que possuía “a arte da palavra”, o que nem sempre lhe foi creditado positivamente mas que, a longo prazo, pode ser considerado benéfico para a psicanálise em geral.

153

235

Tal exemplo permite compreender que, assim que passa a se interessar pela vida, um conhecimento é, de facto, tributário da palavra. Ele joga com a palavra e, assim fazendo, joga com o mundo, isto é, entra em interação com ele. Só há vida se se puder dizê-la, se se souber dizê-la. Unindo os opostos, encontramos isso em Aristóteles, que declara ser preciso saber “formular os problemas com beleza” (*kalos apoeuresthai*), mas, igualmente, em um pintor como Kokoschka, para o qual “um artista é tomado pela palavra”. Tais fórmulas são tanto mais extrapoláveis ao corpo social como um todo quanto este esteja, cada vez mais, inserido numa ambiência ou estilo estético. Parece-me, com efeito, como sugeri em livro anterior, que, à moral política, que havia sido a marca da modernidade, vai sucedendo uma “ética da estética” que poderia ser a da pós-modernidade. Enquanto a primeira depositava sua confiança sobre o vínculo contratual, a segunda veria, antes, o desenvolvimento de um vínculo emocional. É em função de uma hipótese tal que a metáfora se torna um instrumento privilegiado de análise. Com efeito, a partir do momento em que a imagem deixa de ser da ordem da periferia ou de estar confinada unicamente na literatura ou nas belas-artes, para tornar-se um vetor essencial de socialidade, e isso em todos os domínios, é da maior urgência saber, também, utilizá-

la na investigação social. Assim, aquilo que não podia passar de um lado de pouca importância – tal pensador tinha estilo mas isso não tinha conseqüências sobre o fundo daquilo que tinha a dizer – vai tornar-se um elemento central da progressão intelectual: saber utilizar as imagens para, justamente, poder dar conta delas.

É o que pode ser encontrado, de maneira premonitória, em M. Guyau. Mais um sociólogo inatual em relação ao seu tempo, que soube prever a importância que a arte viria assumir na vida social, e que indicava que o exercício da inteligência só podia tirar proveito da “metáfora propriamente estética, que multiplica a faculdade de sentir e a potência da sociabilidade”. Não se poderia melhor exprimir a sinergia existente entre o sensível e a sociabilidade, o que chamei de vínculo emocional. Também não se poderia melhor indicar que, para dar conta deste, a utilização da metáfora é uma via régia que seria bem temerário negligenciar.

154

Além disso, Guyau, uma vez mais de modo antecipador, indica, num atalho ao mesmo tempo audacioso e sugestivo, que as metáforas “não devem ser senão metáforas racionais, símbolos da universal transformação das coisas”. Graças a estas “o poeta

pode passar alguns dos degraus insensíveis da vida, não saltá-los ao seu bel-prazer”, e dá, em apoio a isso, uma série de comparações utilizadas pelo poeta. É possível, em função de nossa hipótese – o devir estético do mundo – extrapolar tal observação e mostrar que essa progressão não se limita unicamente ao poeta mas se aplica a toda análise social. Com efeito, as comparações tratadas dão realmente conta da correspondência observável na globalidade do dado social e natural. Elas favorecem uma arte da descrição que permite epifanizar os fenômenos tais quais são, fazer com que sobressaiam pelo que são, sem remetê-los a um longínquo além que lhes desse sentido. Tal processo holístico permite, além disso, ultrapassar uma concepção abstrata do mundo e, assim, melhor dar conta do vitalismo que é o próprio das diversas manifestações do estar-junto social. Em suma, o aspecto animado das metáforas está em perfeita congruência com aquilo que, em seu sentido mais forte, se pode chamar de “animação” do mundo. Assim como o poeta anima, pelas imagens, aquilo que descreve, o sociólogo vai, pela utilização das metáforas, fazer sobressair a vitalidade e a dinâmica do vivente.

Sabe-se, de priscas memórias, que nada é mais objetivo que o sonho. Sua elucidação tomou formas múltiplas e diversas, mas das “chaves dos sonhos” à

interpretação científica da psicanálise, passando pelos augúrios ou os xamãs dos primitivos, não há, diga-se o que se disser, diferenças dignas de nota. De fato, o imaterial, o espiritual, a energia da alma, se não são mais fortes, são ao menos complementares do material em suas diversas modulações. Trata-se de uma constante nas histórias humanas, algo como uma estrutura antropológica. Ocorre que esta pode, conforme a época, exercer um papel mais ou menos importante. E se, durante a modernidade, o princípio de realidade foi, na prática essencialmente econômico, político, se, na teoria, ele se traduziu em sistemas conceituais, nacionalistas, estatísticos, é de

155

se crer que hoje em dia o mesmo não mais se dá. O onírico excede a esfera do privado e se estende, amplamente, em numerosos domínios do corpo social. A publicidade, os vídeo-clipes, a produção cinematográfica, as diversões de toda ordem, a multiplicidade de festas estão aí para prová-lo. A moda, os jogos televisionados e até mesmo os programas políticos são julgados e apreciados em função de sua capacidade de fornecer sonho a uma massa cada vez mais ávida de emoções coletivas.

Quer o desejemos ou não, quer nos defendamos dele ou não, quer o julguemos perigoso ou não, trata-

se aí de um novo “princípio de realidade” com o qual é preciso contar. Transfiguração de um mundo político e econômico em um mundo imaginal, eu disse. E é em função disso que se pode compreender a necessidade instrumental da metáfora. Compreendê-la como uma alavanca metodológica, como foi o conceito, num tempo em que reinava a razão abstrata e a esperança em valores universais oriundos da filosofia das Luzes.

Ao mesmo tempo em que o jogo das imagens transporta a emoção coletiva e o prazer dos sentidos, a metáfora, tomada em seu sentido etimológico, permite compreender o “transporte” do sentido. Ela exerce, assim, o mesmo papel que o ritual nas sociedades primitivas: o de mobilizar a energia social. E sabe-se que tal mobilização era eficaz na estrutura dessas sociedades. Em referência aos exemplos que acabo de citar, e que é preciso compreender como sendo outros tantos indícios de um movimento de fundo que apenas principia, pode-se dizer que, contemporaneamente, a energia social vai focalizar-se sobre a produção dos simulacros. Vai viver destes e organizar-se em torno deles. Não estou entre os que se lamentam sobre tal estado de coisas. Afinal, no ciclo eterno das histórias humanas, vemo-nos confrontados ao retorno de fenômenos “arcaicos”, isto é, principiais, que já

existiram. E sabemos que certas culturas, dentre as mais notáveis, lhes devem sua fecundidade.

O progresso não é, forçosamente, inelutável, e agora que a filosofia da História, naquilo que ela tem de linear e de seguro,

156

está saturada, pode-se imaginar que a “regressão” seja a expressão de uma energia que não tem mais fé no futuro. Para retomar uma fórmula de Jung, “ela é semelhante a um refluxo que empurra as águas de volta para a desembocadura”.

Num pequeno texto de grande finura, Fernando Pessoa imagina ou recria um diálogo fictício entre duas pessoas em um salão de chá. Ele conclui dizendo que mais que o “de um romancista, meu trabalho é o de um historiador. Eu reconstruo, contemplando”. Pode ser que tal atenção não convenha ao cientista. Nem por isso ela deixa de traduzir a força da vida imaginativa, que não cria a partir de nada mas contenta-se em fazer sobressair a lógica interna de um fenômeno. Continuando com Fernando Pessoa em *O Livro do Desassossego*: “Há metáforas que são mais reais do que a gente que anda na rua. Há imagens nos recantos de livros que vivem mais nitidamente que muito homem e muita mulher”.

241

Por mais paradoxal que isso possa parecer há um poder da palavra que corresponde à potência das imagens. Num momento em que domina a sensibilidade estética, um e outro entram em sinergia; e precisamente o que funda a metáfora. É Ernest Jünger que assinala que a América leva o nome de Américo Vespúcio e não de Cristóvão Colombo que a teria descoberto, e isso porque o primeiro conseguiu nomear esse objeto novo. Pode-se dizer, em suma, que a metáfora possui essa faculdade de antecipação. Nomear exatamente é uma capacidade que exige uma grande imaginação e o uso de uma engenhosa intuição. Elas estão na base do senso comum, portanto é preciso levá-las em conta na progressão, a fim de restituir a esta a sua capacidade inventiva.

Um extrato de *O Nome da rosa* de Umberto Eco resume bem o problema. “Foi uma douda e belíssima discussão, na qual intervieram também Bêncio e Berengário. Tratava-se, com efeito, de saber se as metáforas, os jogos de palavras e os enigmas, embora parecendo imaginados pelos poetas para o puro deleite, não induzem a especular sobre as coisas de modo novo e surpreendente, ao que eu redargüia que também esta é uma virtude que se requer de um sábio”. Por detrás da leveza do propósito, a lição

157

242

merece ser entendida. é apoiando-se na imaginação das metáforas que o sábio poderá voltar a ser surpreendente, o que vem a querer dizer que será capaz de compreender, de maneira encarnada, o que é da vida concreta, sempre a mesma e sempre nova, que encontra, na sabedoria do senso comum, sua força de resistência e o próprio princípio de sua virilidade. É um enraizamento como esse que pode dar a um pensamento orgânico a sua pertinência e sua dimensão prospectiva, naquilo que, à imagem de uma socialidade vivenciada, ele sabe dizer “sim” à vida.

158

V

A experiência

“Este livro teria justificado a idéia de que a língua dos simples é portadora de uma certa sabedoria”.

UMBERTO Eco

O Nome da rosa

1. O senso comum

Independentemente do modo como tenha sido formulado, o discurso especializado sempre manteve distância em relação ao senso comum. Na melhor das hipóteses, este último será considerado como material bruto que convém interpretar, ainda que seja triturando-o, desnaturando-o, corrigindo-lhe a “consciência equivocada”. Na pior, o empenho se fará no sentido de superá-lo, pura e simplesmente, considerando não passar de pura ideologia. Entre as duas pode-se encontrar toda uma gama de atitudes que têm por ponto comum a suspeição em relação àquilo que está, indelevelmente, marcado com o selo do que pode ser denominado, no sentido etimológico, “debilidade” popular. Engels via no senso comum “a pior das metafísicas”, certos autores contemporâneos o qualificavam de “*bric-à-brac* ideológico” e, de maneira geral, a opinião comum nas ciências sociais concorda quanto ao fato de que convém pôr em ação um “corte epistemológico” caso se queira, verdadeiramente, fazer trabalho científico.

De minha parte, acredito que seja exatamente isso que convém pôr em questão. De um modo fenomenológico ou compreensivo, talvez se deva considerar o senso comum não como um momento a

ultrapassar, não como um “pré-texto” que prefigura o texto verdadeiro que pode ser escrito sobre o social, mas como algo que tem sua validade em si, como uma maneira de ser e de pensar que basta a si própria e que não carece, quanto a isso, de nenhum mundo preconcebido, fosse qual fosse, que lhe desse sentido e respeitabilidade.

A intuição e o uso da metáfora são, justamente, expressões desse senso comum. Empenham-se em ultrapassar as mediações para alcançar, diretamente, o próprio coração das coisas. Atêm-se,

161

antes de mais nada, ao aspecto concreto dos fenômenos e, assim, participam de um “elã vital” que, em geral, não tem boa imagem, mas do qual é necessário reconhecer, contemporaneamente, a atualidade. Talvez o populismo, cuja aparição, sem distinção de tendências, é freqüentemente criticada, não seja, afinal de contas, senão a manifestação difusa de tal sabedoria popular.

Convém, portanto, restituir às diversas expressões desse senso comum seus foros de nobreza, e assumi-las intelectualmente. É isso o interesse de uma razão sensível que, sem negar fidelidade às exigências de rigor próprias ao espírito, não esquece que deve ficar enraizada naquilo que lhe serve de

246

substrato, e que lhe dá, afinal de contas, toda a sua legitimidade. Sem pretender fazer paradoxo a qualquer preço, tal sensibilidade é bem expressa naquilo que pode ser denominado um empirismo especulativo que se mantenha o mais próximo possível da concretude dos fenômenos sociais, tomando-os pelo que são em si próprios, sem pretender fazer com que entrem num molde preestabelecido, ou providenciar para que correspondam a um sistema teórico construído.

Falei, a esse respeito, de um saber de “tipo Sul”. Um saber que não violenta, de modo prometéico, o mundo social e natural, que não conceituaria, sem precauções, aquilo que é observado, mas, ao contrário, que se contenta em levar em conta, de um modo acariciaste, o dado mundano enquanto tal. Se lembrarmos que, na mitologia, Dioniso é uma divindade arbustiva, pode-se falar, nesse sentido, de um saber dionisíaco, isto é, um saber enraizado. De um saber, igualmente, que integra o *pathos*, aquilo que M. Weber chama de emocional ou afetual, próprio à comunidade. O senso comum está fundado aí. Ele põe em jogo, de modo global, os cinco sentidos do humano, sem hierarquizá-los, e sem submetê-los à preeminência do espírito. É a *koiné aisthesis* da filosofia grega, que, por um lado, fazia repousar o equilíbrio de cada um sobre a união do corpo e do

espírito, e, por outro, fazia depender o conhecimento da comunidade em seu conjunto. Saber orgânico, ou saber corporal, considerando-se que o corpo era parte integrante do ato de conhecer e que isso era, igualmente, causa e efeito da constituição do corpo social em seu conjunto.

162

Isso pode ser comparado ao que Schelling chamava de *Leiblichkeit*, isto é, a corporalidade opondo-se ao idealismo puro. De fato, é freqüente, na história das idéias, fazer repousar a progressão intelectual sobre o entendimento formal e abstrato do espírito. O racionalismo da modernidade é um bom exemplo, ao considerar que não faz sentido senão aquilo que possui uma finalidade, aquilo que tende para um objetivo distante de qualquer ordem não importa qual: profana, religiosa ou outra. Fazendo um atalho audacioso mas não menos sugestivo, Schelling não hesita em falar de um “realismo ideal” (*Ideal Realismus*) que conjugaria os contrários e acentuaria assim o aspecto global da realidade mundana’. Ocorre que tal romantismo, ou tal ecologia do espírito, reúne-se à sensibilidade holística renascente em nossos dias. As diversas práticas do “*New Age*” ou os sincretismos filosóficos dão testemunho disso, ao entrarem em eco com as preocupações místicas pré-modernas que

vêm o aspecto criativo do conhecimento na consideração para com todas as características do humano, inclusive as mais terrenas, corporais ou enraizadas na natureza. É preciso reconhecer que o enraizamento foi criticado, de modo constante, durante toda a modernidade. Via-se nele algo que era, por essência, reacionário. E é verdade que certos regimes, que podem ser justificadamente qualificados como tais, reivindicaram direitos “de solo e de sangue”. Mas será preciso, por causa disso, deduzir daí que tudo aquilo que diz respeito à vida banal, concreta, cotidiana, natural, seja intrinsecamente perverso? Não é coisa certa; e a potência ou a criatividade da sensibilidade ecológica estão indubitavelmente aí para provar o contrário. O mesmo se dá para a revalorização do “território” em seu sentido mais simbólico, ou ainda para o espaço como fator de socialidade. Coisas que, como já tive ocasião de analisar, lembram que o enraizamento pode ser dinâmico, ou que o lugar, com muita frequência, “faz” vínculo.

Seja o que for, ao enraizamento *stricto sensu* deve corresponder um enraizamento da reflexão. É isso que está na base do pensamento orgânico. A esse respeito, cabe remeter para a posição de Heidegger, que considera que o trabalho filosófico “não se

desenrola como ocupação excepcional de um indivíduo origi-

163

nal. Tem lugar em pleno ambiente de trabalho dos camponeses”. Ele tem todo um desenvolvimento nesse sentido, mostrando o que a sua reflexão deve ao terriço que é o seu, e aos homens com os quais nele convive. Constata-se um sentimento de pertença que não deixa de lembrar o tribalismo pós-moderno. E qualquer que seja a nossa convicção a esse respeito, convém pensá-lo com serenidade. Conhece-se a crítica de Adorno a respeito daquilo que ele denomina “jargão da autenticidade”. Esta, exacerbada e algo datada, talvez não mereça muita atenção; é, por outro lado, perfeitamente sintomática do simplismo progressista que não vê a salvação da humanidade senão numa perpétua fuga para frente, em que o melhor-estar material e moral não é concebido senão em referência ao desenvolvimento tecnológico e científico.

A história recente mostrou o que se devia pensar de tal otimismo. E os saques e carnificinas praticados em nome de tal progressismo já são conhecidos. Sem pretender estender um tema que, agora, está bem analisado, isso deveria permitir-nos repor em evidência o senso comum, os arquétipos

250

intemporais como perspectiva alternativa ao progressismo de que se tratou. Com efeito, a filosofia da História, da qual Hegel é, certamente, o melhor representante, havia-nos habituado a uma concepção da História “em extensão”. A energia individual e social eram voltadas para um objetivo a alcançar. E é particularmente para fazer isso que o racionalismo empenhou-se em passar a borracha em tudo o que era da ordem do sentimento comum. Este não podia ser senão um obstáculo à grande e régia marcha do Progresso que, de mediação em mediação, superando pouco a pouco as diversas contradições, chegaria a uma sociedade justa e perfeita, a uma humanidade reconciliada consigo própria.

Como faz notar Jean Beaufret, é a essa concepção linearista que Nietzsche vai opor uma “representação compreensiva” que permita assegurar um vínculo entre o passado e o futuro. É, aliás, a partir daí que pode ser elaborada uma concepção da memória social que nada mais é do que a anamnese da fundação. De minha parte, acrescentarei que o senso comum é a expressão de um presenteísmo que serve de pivô entre passado e futuro. Dei a isso

164

o nome de “enraizamento dinâmico”. Assim, o enraizamento da reflexão, o pensamento orgânico

251

outra coisa não é do que esse saber incorporado que, de geração em geração, vai constituir um substrato que assegura a perduração societal. O arquétipo tal como é compreendido por Jung, em psicologia, ou G. Durand, em antropologia, outra coisa não é do que um senso comum que funda a dinâmica de toda socialidade.

É importante ter isso bem em mente para bem perceber que é a progressão intelectual que procede da vida empírica e que ela não a precede. Essa é uma daquelas banalidades que é bom repetir, de tal modo é verdade que, acreditando exercer o papel de um pequeno Deus, é freqüente que o “cientista” pense criar aquilo que ele nomeia. A criação do conceito como avatar da criação divina! Basta, a esse respeito, observar que todos aqueles que se aproximaram do senso comum foram denunciados como traidores da vanguarda analítica. Com efeito, não se pode esquecer que o símbolo da crítica é o gládio trinchante, cortante, que separa o verdadeiro do falso, o bem do mal. Gilbert Durand fala, a esse respeito, do “simbolismo diairético” como sendo a arma trinchante do “regime diurno”, domínio do luminoso Apolo.

Ora, permanecendo no mesmo registro pode-se lembrar que o senso comum participa, em boa parte, do “regime noturno”. Isso quer dizer que ele integra

aquilo que, de diversas maneiras, foi denominado a parte sombria, o “instante obscuro” (Ernest Bloch), a “parte maldita” (Georges Bataille) de que está impregnada a natureza humana. É isso, aliás, que o torna suspeito à *intelligentsia* moderna, que tomou por vocação brandir o “áureo gládio” da razão, a fim de perseguir o obscurantismo em todos os domínios da vida individual e social. Ora, a vida empírica está aí para mostrar que, ao lado da razão, a paixão ou a emoção ocupam um lugar inegável; pode-se até dizer, um lugar cada vez mais importante.

Quando se observam, por exemplo, as diversas práticas juvenis, as múltiplas formas do hedonismo contemporâneo, os numerosos excessos que, em todos os domínios, marcam a vida social, obrigatoriamente se constata que, aí, o *pathos* está onipresente e

165

que, portanto, convém saber dar conta dele. Um sociólogo americano, Howard Becker, cuja importância começa a ser reconhecida, e que fundava sua competência numa real apetência por seus objetos de estudo, observava que “são, ao mesmo tempo, o senso comum e a ciência que prescrevem que observemos precisamente as coisas antes de começar a elaborar teorias”⁵. Nota judiciosa, caso alguma o seja, naquilo que mostra que, no que diz respeito à

253

sociedade, não pode haver ciência senão fundada no senso comum. Coisa que o observador social, o decisor, o sociólogo têm hábito de alegremente esquecer. A sociologia, aprendida unicamente nos livros, em geral não experimenta interesse algum por todas as coisas banais que fazem a vida efetiva das pessoas, apressada que está em elaborar categorias abstratas que fazem o delírio dos debates de escola e, por repercussão, dos artigos jornalísticos ou dos relatórios administrativos. Assim, ignorando-se as diversas manifestações do senso comum, deixa-se oculta a maior parte da vida cotidiana que, verdade seja dita, tem bem pouca coisa a ver com os sistemas teóricos que repousam, essencialmente, em entidades abstratas.

Isso não quer dizer que um tal modo de levar em conta o senso comum signifique uma abdicação do intelecto; muito pelo contrário. Com efeito, as grandes obras sociológicas ou antropológicas são, justamente, aquelas que atentam para o aspecto concreto e empírico da existência. É assim que podem ser compreendidas as diversas interações que constituem a trama da vida. De uma vida complexa tal como ela é e não tal como “deveria ser”, tal como se desejaria que fosse em função dos diversos preconceitos ou das múltiplas convicções dos sociólogos, por mais legítimos que sejam. É preciso insistir bem aqui que é

estando-se por demais emaranhado em conceitos previamente elaborados que se passa ao largo do vivente naquilo que ele tem, ao mesmo tempo, de enraizado e de móvel.

Se um autor como Georg Simmel foi longamente estigmatizado é justamente porque escapava desse clima acadêmico para o qual só o sistema deve ser levado em conta. E foi por desejar ater-se ao concreto, por ocupar-se com coisas ou com fenômenos

166

considerados frívolos pelo saber estabelecido, que ele recebeu a infamante etiqueta de ensaísta e não obteve senão muito tardiamente um posto universitários. Ora, desperta-se agora para o aspecto prospectivo de sua obra, no que ela soube fazer com que se atentasse, ultrapassando as categorias de um pensamento tradicional, para o fato de que o concreto constitui o terriço, o solo nutriente de toda socialidade. Quer se tratasse da moda, do amor, do dinheiro, da morte, das obras da cultura, ou até da análise de objetos familiares e cotidianos, Simmel empenhava-se em ater-se, ou em retornar “às próprias coisas”. Assim dava espírito à matéria e materializava o espírito. Essa lição merece ser retida, tanto mais que, para levar a efeito uma tal tensão, é necessário superar as diversas

255

compartimentações acadêmicas, e reconhecer que a filosofia, a sociologia, a psicologia, a história são parte integrante de uma percepção global de fenômenos que não podem ser analisados senão em suas interações complexas. Assim, por mais paradoxal que isso possa parecer, é o apego ao concreto que serve de fundamento a uma abordagem estética da vida social, isto é, a uma vida que repousa sobre o compartilhamento das emoções e dos afetos, coisas que, como já disse, são próprias do senso comum.

É cômodo, e cada vez mais freqüente, entrincheirar-se por trás de uma técnica ou método que são tanto mais rigorosos quanto sejam, *stricto senso*, totalmente desencarnados. Tenhamos em mente aquele apólogo sobre o filósofo que tem as mãos muito puras, principalmente porque não possui mãos. Da mesma forma, é cômodo aplicar, mecanicamente, teorias, uma vez que se tenha decretado o que deve ser a sociedade, ou aquilo que é bom para os indivíduos. Tanto mais que, no quadro abstrato desses processos abstratos, a realidade é, em geral, reduzida a esse ou aquele de seus elementos, seja o econômico, o cultural, o religioso ou o político. Tal recorte, que foi, certamente, dos mais proveitosos por ocasião da modernidade, e que produziu os efeitos que conhecemos, não tem mais muito sentido a partir do momento em que se atenta para a complexidade do

mundo natural e social. Essa preocupação pode ser encontrada na progressão de Edgar Morin; estava também presente em Walter Benjamin, para quem o “rébus” era o modelo da filosofia. Isso pode

167

ter sido considerado metodologicamente “aberrante” pelo saber oficial; não obstante, foi assim que Walter Benjamin superou a “compartimentação do espírito” familiar à ciência moderna.

Há aí algo de prospectivo, naquilo que uma superação como essa vai, justamente, juntar-se ao aspecto global do senso comum, que é totalmente estranho à compartimentação ou, ainda, ao recorte da realidade em rodela. Assim como foi reiteradamente analisado, a vida social é fundamentalmente politeísta; quaisquer que sejam as diversas legitimações ou racionalizações de que se sirva, ou com as quais seja guarnecida, sua prática é, antes de mais nada, plural. Basta, quanto a isso, atentar para a sua tolerância, de fato, no que diz respeito ao policulturalismo que é a marca característica das megalópoles pós-modernas. Com efeito, no seio destas, as tribos se ajustam como podem, os choques são freqüentes mas, se colocados em perspectiva, não mais do que na Antigüidade, não mais do que na Idade Média, ou outros períodos históricos. Deste ponto de vista pode-se comparar o

257

pluralismo do senso comum a uma sensibilidade etológica que “sabe”, por um saber incorporado, até que ponto se pode ser predador, e que, por isso, não deixa de atingir um equilíbrio global, ainda que fosse conflituoso.

É em função desse pluralismo de fato e do policulturalismo induzido por ele que se pode ver, no senso comum, um vetor epistemológico privilegiado. Com efeito, ele nos força a superar o individualismo teórico que, de Descartes ou Rousseau aos pensadores contemporâneos, foi, sem distinção de tendências, a marca da modernidade. Toda a filosofia política repousa, grosso modo, sobre a idéia do contrato social. Além disso, a noção de sociedade civil põe em jogo indivíduos racionais e autônomos que, mecanicamente, empenham-se em prol do bem comum. Por último, as relações políticas se fundam, nacional ou internacionalmente, de um modo ideal, num estado de direito em que, na perspectiva da filosofia das Luzes, predomina uma Razão soberana orientada para um bem-estar global. Em todos esses casos, o pivo essencial é sempre o sujeito pensante (“ego cogito”) a partir do qual foram construídos todos os sistemas teóricos da modernidade.

168

258

Assim, pensar o senso comum como vetor epistemológico não é senão a consequência da superação de tal individualismo. Se a hipótese do “tribalismo” pós-moderno não estiver de todo infundada, coisa que, empiricamente, somos obrigados a constatar, então é necessário considerar que cada um participa de um pensamento global do qual é mais o recitante do que o criador. É assim que se pode compreender a difusão das modas de pensamento, as modas languageiras e, de maneira mais geral, a ambiência global que, em todos os domínios, serve de líquido amniótico para cada indivíduo. Com efeito, as leis da imitação, a difusão viral parecem, atualmente, prevalecer sobre as decisões individuais, racionalmente elaboradas. Em suma, tudo isso remete para o pensamento como matriz global na qual estamos imersos. Mais somos pensados do que propriamente pensamos. É o que observa Adorno a respeito de Balzac que, segundo ele, “concede ao pensamento o luxo de ultrapassar a pessoa que o pensa”. O que aí se diz para o romancista do século XIX pode ser amplamente extrapolado para nossos dias, em que, com ajuda da mídia, é em todos os domínios, e para a massa como um todo, que se desenvolvem conformismos tribais que não permitem mais falar de pensamento individual ou de modo de ser narcísico. Em toda uma série de transes ou de

êxtases coletivos, a gente se “perde” num todo indiferenciado, numa confusão orgiástica que acentua, na pós-modernidade, o retorno de Dioniso.

É esse sentimento generalizado de pertença que vai devolver ao senso comum os seus foros de nobreza. Isso nos lembra que, antes de ser individualizado, o gênio é, em certas épocas, algo de coletivo. O gênio de um povo, o gênio de um lugar, são algumas das expressões que indicam que, antes de mais nada, fazemos parte de um conjunto (*genius*) que ultrapassa cada membro desse conjunto. O que certos autores (penso aqui em Durkheim) desenvolveram sobre a “consciência coletiva” pertence à mesma ordem de idéias. As noções de estrutura, de “caracteres essenciais” (Durkheim), de tipo ideal (Weber), de forma (Simmel), de resíduo (Pareto) sublinham, igualmente, que o pensamento individual é de criação recente. E seria facilmente possível multiplicar as

169

expressões ou análises nesse sentido, que mostram que o todo precede, de muito, as partes, que o todo é algo de qualitativamente diferente das partes que o compõem. Trata-se aí de uma via de pesquisa que não foi posteriormente desenvolvida, e isso por causa da pressão da ideologia individualista. Mas não cabe

260

mais, atualmente, economizar tal via de pesquisa, quando se vê, com orgulho ou pesar, o retorno em massa das maneiras comuns de pensar, dos fanatismos de toda espécie, e dos conformismos que, até na *intelligentsia*, parecem prevalecer como se tem visto.

Por mais escandaloso que isso possa parecer, o fato de que o pensamento ultrapasse a pessoa que o pensa ou, dito de modo paroxísmico, que cada qual é mais pensado do que propriamente pensa, este fato pode ser esclarecido pela descoberta do inconsciente. Pois, nos períodos pré-modernos, os mitos, o simbolismo, os diversos rituais religiosos exerciam um papel semelhante. Não se trata, obviamente, do inconsciente pessoal que, como um todo, a escola freudiana desenvolveu, e sim do inconsciente coletivo que se deve à heresia junguiana. Este é a verdadeira alternativa ao esquema explicativo individualista que prevaleceu durante a modernidade. Assim como indica C.G. Jung, em estilo por vezes um tanto difícil, em lugar do poder que possuía o modelo individualista – o de querer dominar e modelar, como bem lhe aprouvesse, as maneiras de ser individuais e sociais – “o inconsciente, com seus arquétipos, oferece a condição *a priori* indispensável, sempre e onde quer que seja, para conferir a significação”

É esse inconsciente coletivo, cujo descrédito ainda é de bom tom proclamar, que constitui a ossatura do senso comum. Ele é como um tipo de substrato mítico que transpira, de diversas maneiras, por todos os poros do corpo social. Ele constitui a experiência do vivente que se enraíza longe na memória da humanidade. Uma boa maneira de tomar consciência dele é referindo-se ao ressurgimento do mundo imaginal, à intrusão das imagens que não são, de modo algum, novas, mas remetem todas para arquétipos dos quais se está mais ou menos consciente. Análises sobre a publicidade, sobre a televisão, sobre os vídeoclipes, para não mencionar senão alguns exemplos, mostram bem

170

tudo o que os mais banais estereótipos devem aos arquétipos de que se acaba de tratar. É nesse sentido que o mundo imaginal, que é vão estigmatizar ou denegar, é uma expressão do senso comum. Ele induz uma nova arte de viver, que repousa menos sobre a faculdade produtiva do que sobre a faculdade receptiva. Aquela se pretendia geral, universal, e tinha por ambição dominar o mundo, alcançar a mestria do ambiente natural e social. Esta, ao contrário, aspira ao particular e se contenta com uma vida emocional ou afetual compartilhada entre poucos. A ambição dessa

nova arte de viver é um tipo de contemplação daquilo que é, uma estetização da existência.

Talvez seja isso o que torna o senso comum suspeito a todos aqueles que têm o poder de dizer, ou o poder de fazer. Com efeito, decididores, homens políticos, jornalistas, universitários de toda gama ainda ficam animados pela grande quimera da mestria. Foi o que propus denominar “lógica da dominação”. Assim, tudo aquilo que aparece como lascivo, hedonista, lúdico ou onírico não pode ser outra coisa além de nocivo. Não obstante, aquela “arte de viver”, herdeira de uma longa e velha tradição, que considera com indiferença aquilo contra o qual nada há a fazer, volta a ocupar a frente da cena. Pode até ser considerada como sendo a principal responsável pelo fosso existente entre os protagonistas da ação política, social e econômica, e a imensa maioria da sociedade de base que não mais se reconhece naqueles que supostamente falam e agem em seu nome. É igualmente um tal estado de fato que permite compreender que o senso comum retorne ao centro das preocupações de todos aqueles que, desencantados com os grandes sistemas explicativos elaborados no século XIX, empenham-se em focalizar sua atenção sobre o aspecto concreto e singular da vida cotidiana.

Com efeito, não se deve esquecer que, em todas as épocas, e de diversas maneiras, a “reserva” popular soube desenvolver uma tradição de desconfiança, de ironia, de humor em relação a todas as formas do poder. O Príncipe pode mudar, mas “sabe-se”, por um saber incorporado e sedimentado de geração em geração, que, uma vez no poder, por um efeito de estrutura, ele age como tal.

171

Por vezes essa “reserva” se exprime majoradamente, dando lugar a levantes, revoltas sangrentas e brutais; por vezes, ao contrário, ela toma a forma da indiferença, da abstenção astuta. Da antiga *secessio plebis* à “barriga mole do social” (Jean Baudrillard), é longa a lista dessas atitudes que não deixam de inquietar as diversas formas do poder. Não tenciono desenvolver aqui essa temática. Basta ter em mente que tal atitude é causa e efeito do senso comum, e que se pode considerá-la, tomando emprestada uma imagem da astrofísica, como um tipo de “buraco negro” onde se concentra uma energia social que escapa às diversas imposições políticas, econômicas e morais que são o próprio do poder. É assim que o senso comum pode ser visto como uma forma de resistência que assegura o perdurar societal na longa duração.

264

Numerosas são as manifestações dessa resistência. Seu ponto comum é a afirmação de uma heterodoxia ostensiva. Como indica Henri de Lubac a respeito da “posteridade espiritual” do utopista Joaquim de Flore e, mais precisamente, dos pietistas suábios, o *sensus communis* é uma maneira de substituir pelo espírito concreto as diversas abstrações filosóficas ou teológicas. Ele lembra, igualmente, que uma atitude tal não é de modo algum obscurantista, mas apela para uma razão interna: “a luz do *sensus communis*”. É esta que inquieta os partidários das diversas ortodoxias, das quais se sabe que não hesitavam em apelar, se necessário fosse, para o poder do braço secular. Em suma, o senso comum é uma maneira de lembrar que, além ou aquém da racionalização da fé, há a experiência vivida fundando a vida corrente”. Mais uma vez se encontra a antinomia do poder e da potência ou, em outras palavras, a do político e da socialidade. De um lado, uma razão abstrata, escolástica, fundamentando a rigidez do instituído; do outro, uma razão interna (*ratio seminalis*), enraizando-se numa vivência coletiva e favorecendo a dinâmica do instituinte. De um lado a força bruta do conceito e da instrumentalidade a inscrever todas as coisas numa perspectiva econômica: economia de si, economia do mundo; do outro, o aspecto acariciante de uma

ecologização da existência a engendrar uma contemplação do mundo.

172

Tais antinomias não são simples debates escolares, implicam duas posturas intelectuais radicalmente opostas: aquela que acredita ser possível impor a felicidade em nome de ideais generosos porém gerais; aquela que considera que, à imagem de Deus, cujo ser reside na *manifestatio sui*, o bem ou o melhor-estar eclode por si mesmo, “bom de *sui diffusi*” – como indica Santo Agostinho. Oposição que tem numerosas implicações sociais e políticas, pois funda, quer seja uma concepção coibitiva da vida corrente: a ordem é imposta de fora, é decretada, o que implica que a proteção requer a submissão; quer seja, ao contrário, considera-se que a ordem não carece de instância impositiva mas, isto sim, que ela nasce, naturalmente, de maneira cenestésica, do choque dos antagonismos, mas acaba culminando em uma harmonia ou um equilíbrio mais libertário que repousa no senso interno, o bom senso, o senso comum do animal humano. Assim, ao drama que acredita ser possível superar as contradições opõe-se uma visão trágica da existência que postula que é a tensão dessas contradições que acarreta um equilíbrio global, ainda que fosse conflituoso. É esta última

perspectiva, muito mais empírica, que pode ser encontrada no senso comum.

É preciso ver aí um tipo de sabedoria instintiva. Sabedoria que não deve ser considerada de um ponto de vista moral, como se faz com excessivo costume, sabedoria que não remete, obrigatoriamente, para a razão, mas que sabe integrar essa parcela de paixão que, sabe-se, é uma componente essencial da vida social. De fato, não importa o que pensem, em geral, os gestionários do saber que têm a pretensão de esclarecer as massas naturalmente incultas, pode ser que tal sabedoria constitua o substrato de toda sociedade. Ela exprime, na longa duração, aquilo que de diversas maneiras se pode chamar de espontaneidade vital, o vitalismo ou “elã vital” (Bergson). Coisas das quais é de bom tom desconfiar, mas cuja fecundidade própria não se pode, todavia, negar. É essa sabedoria popular que, como já indiquei, está na base da resistência frente a todos os poderes, mas é igualmente ela que estrutura o essencial dos fenômenos e das situações que constituem a existência de cada um e da sociedade como um todo.

173

Com efeito, os acontecimentos excepcionais, – os grandes momentos que pontuam a vida dos indivíduos, dos grupos sociais, das instituições, ou até

267

dos países são, em última análise, bem raros. Pode-se celebrá-los regularmente ou ritualizá-los, eles podem obter uma repercussão favorável ou desfavorável dessas celebrações, mas continuam pertencendo à ordem do extraordinário. Bem outra é a vida corrente, que se estrutura a partir daquelas “pequenas coisas”, cujos entrecruzamentos fazem a verdadeira trama social. Como indica Fernando Pessoa: “Sábio é aquele que monotoniza a vida, pois o menor incidente adquire então a faculdade de maravilhar” (O Livro do Desassossego). Através dessa notação, o poeta ressalta bem que há uma sabedoria do ordinário, sabedoria que está na base daquilo que se pode chamar de reencantamento do mundo. Todos esses rituais cotidianos, aos quais não se presta atenção, que são mais vividos do que conscientizados, raramente verbalizados, são eles, de fato, que constituem a verdadeira densidade da existência individual e social. É o que, de minha parte, chamei de socialidade. Uma temática da teologia falava, a esse respeito, de “heroísmo do senso comum”.

Trata-se bem de um heroísmo, na medida em que é essa banalidade que constitui o corpo social no que ele tem de sólido a longo prazo. Talvez se possa falar, a esse respeito, de solidariedade orgânica, pois os pequenos rituais cotidianos confortam o sentimento de pertença, a impressão de fazer parte de uma

comunidade. Há, desse ponto de vista, uma real interação entre a ênfase posta sobre o senso comum e o ressurgimento do vínculo comunitário. Pode-se dizer que o nacionalismo favoreceu a solidariedade mecânica do ideal democrático moderno, enquanto o senso comum conforta a solidariedade orgânica do ideal comunitário pós-moderno. É esse “giro” – que está em operação – que requer que se saiba assumir, intelectualmente, a eficácia dos múltiplos entrelaçamentos dos rituais cotidianos. Para retomar, mais uma vez, uma expressão poética de H. von Hofmannsthal, trata-se de saber “pôr a nu os hieróglifos de uma sabedoria secreta” (La Lettre de Lord Chandos). Ao contrário do linearismo político-econômico que age do exterior, o senso comum, a sabe-

174

doria popular, asseguram um crescimento natural. Isto quer dizer, como indica o simbolismo da árvore, que tal sabedoria é feita de um enraizamento terreno e de uma dinâmica para o alto. E ainda que isso não seja pensando enquanto tal, trata-se de um saber concreto cujos efeitos se fazem sentir cada vez mais em nossos dias.

Com a finalidade de fornecer, brevemente, alguns pontos de referência filosóficos nesse sentido,

269

cabe lembrar que tal valorização do ordinário vai reunir-se ao “antepredicativo” da práxis própria a Husserl. Pode-se também fazer referência ao “julgamento natural” de Malebranche ou, ainda, ao pensamento do “corpo próprio” desenvolvido por Mame de Biran ou por Bergson, cada um ao seu modo. Em cada um desses casos – e seria possível encontrar várias outras noções da mesma ordem – a razão é relativizada pela vivência. Ou, melhor ainda, a vivência, sob suas diversas modulações, serve de condição de possibilidade à razão, legitima-a de certo modo. Isso merece atenção, pois, enquanto o nacionalismo postula e procede, como indiquei, do individualismo, a vivência, por sua vez, não é pensável senão em relação ao outro. Em suma, enquanto a razão pode, teoricamente, ser concebida no quadro de um puro solipsismo, a vivência não é assunto individual. Até os místicos ou os monges se sentem, e se vivem, em estreita ligação à comunidade, o que é bem expresso pela noção teológica de “corpo místico”, segundo a qual se está, antes de mais nada, ligado, de fato ou em pensamento, à globalidade cristã ou, pura e simplesmente, humana.

Estas referências filosóficas ou teológicas podem ser aproximadas daquilo que pretendo, aqui, analisar sociologicamente a respeito do senso comum. Este último sublinha que o pensamento ou a

linguagem é, antes de mais nada, assunto comunitário. Como indica Francis Jacques, “não existe senão o entrelaçamento concreto, o entre-dois da relação interlocutiva, as águas misturadas da fala plena”. Tudo indica que o senso comum seja uma boa expressão dessas “águas misturadas”. Ele acentua o fato de que, antes de qualquer racionalização, existe uma vivência comum, que pode tomar formas diversas mas que, nem por isso, exprimem menos o extraordinário querer-viver que constitui toda socialidade.

175

2. A vivência

Cabe lembrar que ater-se à vivência, à experiência sensível, não é comprazer-se numa qualquer delectatio nescire, ou negação do saber, como é costume crer, por demais freqüentemente, da parte daqueles que não estão à vontade senão dentro dos sistemas e conceitos desencarnados. Muito pelo contrário, trata-se de enriquecer o saber, de mostrar que um conhecimento digno deste nome só pode estar organicamente ligado ao objeto que é o seu. É recusar a separação, o famoso “corte epistemológico” que supostamente marcava a qualidade científica de uma reflexão. É, por fim, reconhecer que, assim como a paixão está em ação na vida social, também tem seu lugar na análise que pretende compreender esta última. Em suma, é pôr em ação uma forma de empatia, e abandonar a, sobranceira visão impositiva e a arrogante superioridade que são, conscientemente ou não, apanágio da *intelligentsia*.

Assim, por levar em conta a vivência cotidiana e a sabedoria popular que lhe serve de fundamento, talvez fosse necessário que a sociologia se transformasse naquilo que P. Tacussel denomina “sociosofia”, isto é, uma disciplina que saiba integrar e compreender a “mística do estar-junto”. Com efeito,

o próprio da vivência é pôr a ênfase sobre a dimensão comunitária da vida social; vindo a mística sublinhar aquilo que une iniciados entre si, aquilo que conforta, de modo misterioso, o vínculo, ao mesmo tempo tênue e sólido, que faz com que essa comunidade seja causa e efeito de um sentimento de pertença que não tem grande coisa a ver com as diversas racionalizações pelas quais, na maioria das vezes, se explica a existência das diversas agregações sociais.

Há nisso uma mudança fundamental de perspectiva, que consiste em levar em conta o aspecto instituinte das coisas e não

176

o instituído ou as instituições, únicos que constituíam o objeto da reflexão. Significa saber distinguir, antes, aquilo que vem de baixo, a socialidade enquanto nasce, com a carga de afeto que lhe é inerente, do que as formas econômico-políticas das quais, até então, se pensou que determinassem (ou sobredeterminassem) toda vida social. Isso pode ser resumido pela admirável fórmula de Fernando Pessoa: “Uns governam o mundo, outros são o mundo”. São, sem dúvida, aqueles que são o mundo que nos interessam. Aqueles dentre os quais também nos encontramos, e dos quais é indispensável circunscrever aquilo que propus chamar de “centralidade subterrânea”. Para

273

tanto é necessário repensar o vínculo social fora das grandes categorias que marcaram a modernidade: a História e a crítica. A História, com sua direção segura, é considerada como uma seqüência de estágios que sucessivamente se superam. A crítica é propriamente o que permite essas superações. Ora, como se sabe, as armas da crítica e a explicação da História são, justamente, o próprio da *intelligentsia* esclarecida. A vivência, por sua vez, nada deve a esse historicismo, na própria medida em que integra maneiras de ser arcaicas (*archai*) que, de modo recorrente, retornam à frente da cena. As paixões, as emoções, os afetos contam-se entre elas, cujo retorno em massa pode ser constatado em todos os domínios. Estes constituem, de fato, os elementos de base dos acontecimentos cotidianos, daquilo que advém sem que sequer se tome conhecimento. Estão na base daquilo que Bergson chamava de “duração” feita de pequenos “instantes eternos” que, de modo fractal, formam o mosaico de uma socialidade que não possui um sentido unívoco que pudesse ser determinado *a priori*, mas cujo conjunto é feito de significações ao mesmo tempo efêmeras dentro do momento, mas não menos perduráveis em sua globalidade.

É preciso, portanto, pôr em prática uma hermenêutica que seja capaz de perceber tal estado “contraditório” de coisas, que não se resolve, ao

término do habitual processo dialético, numa síntese tão falaciosa quanto abstrata. Talvez a noção de *Verwindung*, proposta por Heidegger, seja de grande utilidade a esse respeito. Tal como já indiquei, retomando uma análise de Gianni

177

Vattimo, pode-se observar que esse termo exprime, ‘ao mesmo tempo, a idéia de aceitação, de resignação e de distorção’. Em outras palavras, os elementos “arcaicos”, como constantes antropológicas, são, ao mesmo tempo, integrados e torcidos. São aceitos enquanto tais e, ao mesmo tempo, revisitados. Ou ainda, aquilo que é sempre e renovadamente antigo é, igualmente, sempre e renovadamente atual. Assim são os fenômenos não racionais, as agregações tribais, as ambiências emocionais ou afetuais, o culto do corpo ou as diversas manifestações do hedonismo contemporâneo. Tudo aquilo que se credita, para o melhor e para o pior, à pós-modernidade, contém boa parte de pré-modernidade. De minha parte direi, portanto, que é essa constante “distorção” de coisas antigas que faz a qualidade essencial da vivência, ou, ainda, que o vivente é o feito de constantes arcaicas sucessivamente retrabalhadas. É isso que faz do ser societal um perpétuo acontecimento.

De Nietzsche a A. Schutz, passando por Simmel e Bergson, a filosofia ou a sociologia da vida produziu uma importante reflexão. Como assinala o último, esta encontra seu fundamento numa “grande atenção à vida presente”. Mas impressiona a constatação de que se trata de obras que não foram reconhecidas senão posteriormente, ou que não ocuparam, no campo acadêmico de seu tempo, senão um lugar totalmente à margem. O que não deixa de ser instrutivo, quando se sabe que, via de regra, é o anômico de hoje que se torna o canônico de amanhã. Mas, uma vez feita essa precisão, não se deve esquecer que se trata de uma temática que, como um fio vermelho, permanece presente ao longo de todo o pensamento ocidental.

Assim, para não tomar senão algumas referências, cabe lembrar que os primeiros filósofos gregos, ainda que levassem, em sua maioria, uma vida ascética, nem por isso deixaram de estabelecer um vínculo muito estreito entre “a obstinação do pensamento” e o fato de estudar “a existência por si própria”. Werner Jaeger, que analisa isso, fala, a esse respeito, de *bios theoreticos*. A conjunção desses dois termos é perfeitamente esclarecedora, mostrando bem que o pensamento está organicamente ligado à

vida. Esta pode tomar formas completamente diversas (cotidiana, sensível, religiosa, política, etc.) mas, nem por isso, deixa de constituir o substrato da reflexão das mesmas, ela é a própria “práxis” a partir da qual aquele que tem por vocação dizer o mundo deve incumbir-se de engajar sua progressão intelectual.

No apogeu (que é também o início de seu declínio) da modernidade, Georg Simmel, em um dos textos escritos com a roborativa lucidez cujo segredo lhe é tão familiar, investe contra a “conjuração da casta dos sábios” cuja característica é o pedantismo e o “trabalho sobre o essencial”. Trabalho de metodologia impecável, mas cujo método funciona a esmo, e isso porque o espírito que o anima é, essencialmente, normativo, e, sobretudo, porque uma progressão assim, que se pretende científica, nada mais tem a ver com uma cultura “como consumação da vida”. Pode-se dizer, com efeito, que um certo fetichismo do rigor deixa de poder perceber o que há de vivo na cultura. Retomando uma fórmula que já teve sucesso, e sobre a qual estaremos bem inspirados em meditar: a inteligência ficou desempregada. Isso quer dizer que ela está confinada nos domínios privativos desses locais especializados que são as universidades, os centros de pesquisa, desconectando-se cada vez mais da vida real no que esta tem de desordenado, efervescente, matizado, numa palavra, da vida que

não se curva à regra, à lei, e que é vão pretender apreciar de um ponto de vista normativo, judicativo, ou, pura e simplesmente, moralista.

As ciências “duras” escapam, cada vez mais, aos cânones positivistas e causalistas herdados do século XIX. A imaginação, a desordem, a falseabilidade são elementos que elas levam em conta e que constituem uma parcela não negligenciável de sua progressão. Que dizer então das ciências humanas, que talvez fosse melhor denominar “conhecimentos humanos”, quando se considera a parcela de sombra, a importância da paixão, a dimensão não racional de que está impregnada a vida individual ou social! Era Ernest Renan que dizia. “Quem sabe se a verdade não é triste?” E é certo que face ao irremediável vitalismo ao qual estamos confrontados, vitalismo que tem sempre algo de jubila-

179

tório, de irônico, de desenvolto, numa palavra: de amoral, o problema da verdade talvez não seja essencial. Sei o que há de paradoxal numa asserção tal, mas sustento que, para o sociólogo, só tem importância aquilo que é, não aquilo que “deveria ser”.

Era C.G. Jung, que foi freqüentemente qualificado de filósofo nebuloso, que afirmava seu

278

apego a uma visão empírica das coisas. E, acrescentava ele, “atenho-me ao ponto de vista fenomenológico”. Tomando uma idéia um tanto espantosa – o tema do nascimento virginal – ele observava que “a psicologia limita-se a constatar que tal idéia existe, sem preocupar-se em saber se, uma vez que existe, essa idéia é verdadeira” “. Vê-se bem aí em que o observador deve fazer abstração de suas convicções, mas tem um fato a analisar ou, ainda, reconhecer que esse fato existe na cabeça das pessoas, sem preconceitos e, sobretudo, sem atitude judicativa. Aí reside toda a diferença existente entre o julgamento de fato e o julgamento de valor. Em suma, a vida, ou os imaginários que ela suscita, devem ser tomados por aquilo que são, ficando claro que sua eficácia é real, e que esta é a única que nos importa a partir do momento em que desejamos levá-la a sério.

Por falta – e é o que ocorre com mais freqüência – submete-se a existência às teorias que entendem explicá-la. É, aliás, menos paradoxal considerar aquilo que é enquanto tal, do que reconhecer o fim dos grandes sistemas explicativos, ou o dos universalismos abstratos, e continuar a pretender tudo explicar, tudo esclarecer, tanto acontecimentos políticos, quanto aqueles – mais insignificantes – do cotidiano. Tanto uns quanto outros permanecem opacos a tal pretensão; pode-se,

quando muito, indicar algumas tendências, fazer comparações, propor uma descrição, deixando à vida o cuidado de resolver, aos poucos, os problemas que ela suscita. Como indica Rilke, é ao viver os problemas “que entramos insensivelmente em suas soluções”. Em seu grande romance *Auto-da-fé*, Elias Canetti apresenta um belíssimo apólogo, o do fogo que liberta do fetichismo do livro, isto é, do livro, ou do sistema que ele propõe, menos como uma ajuda do que como um fim em si mesmo. É o que permite “rejeitar a túnica do erudito para alcançar a bondade de um sábio chinês”. É essa sabedoria que ensina “a desconfiar da aridez dos

180

conceitos”, e isso porque ela está apegada “à longevidade e à imortalidade nesta vida aqui”.

Assim, do filósofo grego ao sábio taoísta, a atenção à vida apresenta semelhanças inegáveis: a de uma “sociosofia” (Tacussel), de que já se tratou, que lembra que antes de poder ser pensada em sua essência, a existência social ou individual se dá a ver em sua aparência. Ela está inteira nesses fenômenos que podem ser observados e que exprimem aquilo que convida a ser vivido ou que permite que cada um e a sociedade como um todo viva. Mas os fenômenos, à imagem dos afetos, das paixões e da experiência, são

280

caprichosos, e não se dobram a um sistema preestabelecido, já que também jamais se sabe qual é a direção que o “élan vital” pode tomar.

Não tenhamos medo de dizê-lo: é em função deste último que uma sociologia da vida pode esquivar-se àquilo que Nietzsche chamava de “uma carne anêmica e gelada”, no caso específico, a carne dos dogmas seguros de si e que nada compreendem daquilo que escapa à tautologia de uma circularidade fechada sobre si própria. Retomando a fórmula de um teólogo romântico do século passado, Schleiermacher, “procuremos a vida onde a vida está”, isto é, não nos códigos mortíferos das diversas instituições, mas na agregação comunitária que é sua causa e efeito. Com efeito, sejam quais forem os autores aos quais pude fazer referência até aqui, seu denominador comum é o vínculo que estabeleciam entre, de um lado, o vitalismo, e, de outro, a comunidade. Para mim, aliás, é uma reflexão sobre a vivência que tem algo de prospectivo, no que ela põe a ênfase sobre o ressurgimento comunitário que não deixa de impressionar os observadores lúcidos da vida social. Tanto é verdade, que, ao contrário do que é repetido, *ad nauseam*, sobre o pretenso individualismo ou narcisismo contemporâneo, observa-se, empiricamente, o triunfo do tribalismo com os

diversos mimetismos ou conformismos que lhe são corolários.

Pode-se até dizer que existe uma estreita conexão entre o individualismo, o racionalismo e o dogmatismo (ou o sistema), e que esse conjunto foi a marca da modernidade. Do mesmo modo

181

como poderia haver aí uma ligação entre a comunidade, a vivência e o vitalismo que acentuaria a emergência da pós-modernidade. Seja o que for, quando se deseja estar atento, justamente, ao nascimento de um novo estado de coisas, é necessário deitar fora as velhas idéias que prevaleceram até então. Não apenas por avidez à novidade, mas porque em geral uma idéia que sobreviveu àquilo que lhe deu origem só pode ser dogmática. No caso específico, de que maneira conceitos elaborados num momento em que, em nome do produtivismo, a vida era negada, poderiam perceber os fenômenos de efervescência que não se reconheciam mais nem na grande temática do contrato social, nem na da representação, filosófica ou política (democracia) que lhe está vinculada?

Para bem perceber esses fenômenos, e sua vitalidade própria, faz-se necessário, certamente, um novo olhar. Para fazer-me bem compreender tomarei, aqui, o exemplo que Michelet dá a respeito desse

282

observador avisado da Revolução Francesa que foi Anacharsis Cloutz: “O alemão livre de qualquer escolástica aprendia, de um moleque de Paris, a materializar suficientemente o seu pensamento, para que este se assimilasse à matéria viva e dela liberasse o espírito”. Pode-se extrapolar sem medo o proposto pelo historiador e reconhecer que, para perceber a especificidade e a novidade de um fenômeno social, convém mais referir-se à vivência daqueles que são seus protagonistas de base, do que às teorias codificadas que indicam, *a priori*, o que esse fenômeno é ou deve ser. A ênfase posta sobre a “matéria viva” é, certamente, uma garantia de pertinência e, eu ousaria dizer, de fecundidade científica. Com efeito, sempre é tempo de encontrar explicações causais para coisas humanas; num primeiro momento é sobretudo necessário compreendê-las. E isso não pode ser feito a não ser que se esteja atento à força vital que as anima e permite que sejam aquilo que são. Retomando um termo emprestado a Jung ou a G. Durand, direi que a vivência é um arquétipo, talvez o arquétipo essencial, em torno do qual se estrutura toda socialidade.

Frisei bem socialidade, isto é, um estar-junto fundamental que, ao lado dos elementos mecânicos e racionais, que estão na base do contrato social, integra todos os aspectos passionais, não

racionais, senão, francamente, ilógicos, que estão, também, em ação na natureza humana. E a aposta é que é possível, intelectualmente, operar tal integração. É o que os artistas conseguem fazer, como Oskar Kokoschka, por exemplo, ao falar de sua pintura como de uma “enformação da vivência”. Talvez seja hora, num momento em que se assiste a uma crescente estetização da existência, e isso em todos os domínios, de pensar a ciência, ou, mais modestamente, o conhecimento, como uma arte. Com efeito, o próprio da arte é exprimir-se por inteira numa obra particular. Pode-se emitir a hipótese de que a partir de um fenômeno social singular seja possível induzir uma tendência geral. O “moleque de Paris” de que falava Michelet é um exemplo nesse sentido, que simboliza o aspecto “estético” da Revolução Francesa. Tanto é verdade que, ao lado das razões econômicas, políticas, inerentes a esse acontecimento, havia também toda a dimensão festiva, lúdica, a expressão *do honro dernens* que seria vão pretender negar.

Assim, a ênfase posta sobre a vivência é uma boa maneira de reconhecer os elementos subjetivos como parte integrante das histórias humanas. Para utilizar uma metáfora esclarecedora a este respeito, pode-se dizer que “a água da objetividade é boa, mas

o vinho do entusiasmo não pode faltar; é a mistura dos dois que resulta na opinião certa . Ocorre que essa mistura raramente é posta em ação nas práticas intelectuais. Em geral se estabelece uma separação estrita entre as obras de ficção (romances, poesia), que supostamente dão conta do entusiasmo, enquanto se reserva às ciências a água choca da objetividade. E raros foram aqueles que souberam unir os opostos. Uma vez mais, a separação podia ser justificada em uma modernidade obnubilada pela performatividade do saber científico e técnico. Ela deixa de sê-lo quando se constata, empiricamente, que o sentimento comum, o desejo de vibrar junto, não estão mais reservados aos domínios separados da arte mas, isto sim, invadem todos os aspectos da vida social. Em suma, da política às carnificinas tribais, passando pelas celebrações patrióticas, não esquecendo a esfera do trabalho, encontra-se em ação o zelo erótico, o sentimento de pertença e outras categorias estéticas, o que quer

183

dizer que, no júbilo ou na crueldade, o que importa, antes de mais nada, é experimentar, juntos, emoções comuns.

Assim fazendo incorporamos o mundo, e nos incorporamos ao mundo. E isso, no sentido mais

simples, tornando-nos um corpo global, um corpo social, isto é, um corpo animado. Um corpo construído a partir da união dos contrários, um corpo que alia, ao mesmo tempo, o material e o espiritual, o sensível e o inteligível. É desse modo que se realiza a arcaica aspiração à deidade, talvez aquilo mesmo que Durkheim denominou “divino social”. Com efeito, Deus é a força original, a energia primordial, causa e efeito da globalidade. O mito cristão do “logos feito carne”, ou a expressão estóica do *logos spermaticos*, são instrutivos quanto a isso, ao enfatizarem a conjunção de elementos aparentemente díspares mas, empiricamente, não menos vividos como complementares.

Trata-se de uma instituição que pode ser encontrada na tradição platônica, para a qual a inteligência e a vontade são as duas asas que conduzem a alma em direção a Deus. A primeira lembra o todo, a segunda permite a união ao todo. Ora, a “vontade”, no caso específico, remete para aquilo que diz respeito ao coração, à pessoa em geral, portanto, a uma doutrina do amor. Isso vai de encontro ao intelectualismo que repousa, essencialmente, sobre a separação, sobre a análise, em suma, sobre a ênfase de um dos elementos da globalidade humana. A noção de “divino social” sociologiza essa perspectiva filosófica ao mostrar que,

longe de ser uma simples metáfora, o corpo social repousa, antes de mais nada, sobre a colocação dos corpos individuais em relação, e, igualmente, sobre o fato de que essa colocação dos corpos em relação secreta uma aura específica, um imaginário específico que é o cimento essencial de toda vida em sociedade. É precisamente isso que pode permitir falar de doutrina erótica, cujo ingrediente maior é a experiência ou a vivência comum. Com efeito, esta última é abertura para o outro, relativização de si, invasão pelo outro. Nos fatos, para além das diversas doutrinas individualistas, seja no ódio ou no amor, na atração ou na repulsão, no conflito ou na harmonia, a experiência e a vivência são esquecimento ou, pelo menos, relativização do eu. Isto, claro,

184

é evidente nas situações “religiosas” paroxísmicas, como a experiência poética, o transe, ou os estados-limite da consciência, mas essa relativização do eu é, igualmente, o próprio da vida corrente, inexplicável sem um mínimo de compreensão do outro, sem a intuição de fazer parte de um corpo comum, sem uma identificação, ainda que temperada, com um ideal coletivo.

Nesse sentido, o corpo coletivo é o próprio fundamento da existência divina. Como indica São

287

João: “Ninguém jamais viu Deus, mas se nos amamos uns aos outros, Deus habita em nós” (1 João 4,12). Isto pode ser interpretado de diversas maneiras, uma delas é a de que o princípio federador, o “divino social”, causa e efeito de toda socialidade, é a relação, a vivência compartilhada, a comunhão cotidiana. Tudo aquilo que diz respeito ao “conformismo lógico” ou às “representações coletivas”, na tradição durkheimiana, tem a mesma origem. A determinação social das categorias de pensamento, os preconceitos, seja de que ordem forem, os diversos consensos, políticos, culturais, culturais, morais, em suma, a *doxa*, cujos efeitos ainda não foram completamente avaliados, não podem ser compreendidos senão em ligação com a empiria: aquilo que pode ser chamado, de maneira simples, de “coisas da vida”, substrato indizível da socialidade de base.

É isso a plenitude do cotidiano, que alia, ao mesmo tempo, “corporeísmo”, em todos os sentidos do termo, e uma inegável dinâmica espiritual. Indaga-se – quase sempre para ver os efeitos negativos – sobre os diversos fenômenos de mimetismo, sobre os mecanismos de identificação, sobre as formas de conformismo, coisas que remetem, em seu sentido mais estrito, à “participação mística”. Mas não se sublinha suficientemente que esta última pode ser compreendida, antes de mais nada, como exaltação do

sentimento de vida. Esse “elã vital” que provoca tanto medo aos gestores do saber e do poder estabelecidos. Há, com efeito, em todos esses fenômenos sociais, algo que assegura, a longo prazo, a perduração societal, a sobrevivência da espécie, a afirmação do filo genético. Nesse quadro, não é mais o indivíduo isolado que importa, mas sim a pessoa integrada em um corpo social que ao mesmo tempo a conforta e ultrapassa. Assim,

185

desapossamento do eu pontual num conjunto mais amplo permite a estruturação de um “si” inscrito na duração.

Tal desapossamento não é, em nada, uma alienação, ao menos se for compreendido no sentido tomado por esse termo desde o século XIX. Pelo contrário, permite a inscrição na afirmação exuberante da vida. É a expressão de uma energia libidinal através da qual a exacerbação do próprio corpo conforta o corpo coletivo. É o que fazia com que os antigos cultos fossem todos, de modo mais ou menos afirmado, impregnados de sexualidade. É o que faz com que a religiosidade pós-moderna, sob suas diversas componentes, tenha uma forte carga erótica. Essa misteriosa ligação do corpo e do espiritual não é, evidentemente, vivida sob suas formas paroxísmicas

289

senão de modo excepcional. Mas o vitalismo que ela secreta, este continua a difundir-se no conjunto da vida sem qualidade. A respeito de um “cristal de rocha de um pé de altura” extraído, no meio de uma massa vulgar, das profundezas do Saint-Gothard, Ernst Jünger fala de um “sonho da matéria, muito solitário e secreto”. E é verdade que os sonhos mais fortes são elaborados em lugares profundos que escapam aos olhares e pensamentos convencionados. O que não anula a verdade de que é a cristalização que dá sentido às múltiplas situações anódinas da vida corrente. Deixando fluir a metáfora, pode-se dizer que é a vivência que, em suas formas paroxísmicas, irradia as diversas manifestações da existência do dia-a-dia. Constitui, de certa forma, o conservatório energético desta última, sem o qual não se pode compreender a espantosa perduração do ser, tanto social quanto individual. É o que faz do sensível, da naturalidade das coisas, o verdadeiro fundamento do “corpo místico” que é toda sociedade. É o que justifica e fundamenta na razão a abordagem erótica que se pode fazer do conjunto social.

186

290

VII

A iluminação pelos sentidos

“Devia-se concluir daí que as frases subseqüentes da aventura alquímica fossem outra coisa além de sonhos e que um dia ele conheceria também a pureza ascética da Obra em branco, depois o triunfo conjugado do espírito e dos sentidos que caracteriza a Obra em vermelho?”

MARGUERITE YOURCENAR

A função que Platão atribuía ao filósofo era “fazer mitos, não apenas discursos”. Modificando-a um pouco, a injunção permanece atual, num tempo em que se observa na vida social a crescente simbiose do sonho e da realidade. Assim, com efeito, os discursos e as mitologias não são senão maneiras complementares de exprimir uma mesma coisa: o retorno de uma concepção global do homem em seu

ambiente natural e social. Assim, ainda que isso possa causar sobressaltos a alguns, convém pôr em ação, de modo paradoxal, uma “sensibilidade intelectual” que seja capaz de dar conta da encarnação do mito em dado momento. Como lembra Gilbert Durand, tal sensibilidade é bem mais importante que as querelas escolares acerca de temas abstratos, cuja inanidade se torna cada vez mais visível.

Urge, com efeito, perceber a importância que o mito “encarnado” pode revestir, e também que se avaliem suas conseqüências. Queira-se ou não, o sensível não é mais um fator secundário na construção da realidade social. Numerosos são os indícios que, ao contrário, acentuam seu aspecto essencial. Assim, ao término desta reflexão, não é inútil insistir sobre a verdadeira conversão de espírito, necessária a todos os observadores sociais, para compreender as importantes mutações em ação nesta pós-modernidade. Em suma, o sensível não é apenas um momento que se poderia ou deveria superar, no quadro de um saber que progressivamente se depura. É preciso considerá-lo como elemento central no ato de conhecimento. Elemento que permite, justamente, estar em perfeita congruência com a sensibilidade social difusa de que se tratou.

Cabe lembrar que a pista de uma “razão sensível” não é uma novidade absoluta. Sob nomes diversos, seu rastro pode ser encontrado na história do pensamento. Assim, o “sensualismo”

189

do abade de Condillac, bem como a filosofia de Francis Bacon, repousavam num estreito vínculo entre o entendimento e as sensações. Do mesmo modo, certos pensadores, como Avenarius ou Mach, protagonista do “empiriocriticismo”, pediam que se voltasse a uma ingenuidade empírica que pudesse permitir o conhecimento imediato dos fatos. “Fatos” que em nada são puramente corporais ou espirituais, mas sim um misto dos dois. Tal perspectiva global merece atenção pois, por um lado, está próxima do senso comum que, em suas diversas manifestações, sempre recusou-se a recortar a realidade em rodela, e, por outro lado, porque ela vem reunir-se às instituições holísticas das diversas práticas contemporâneas: ecologia, *New Age*, sincretismos, filosóficos e religiosos, medicinas paralelas, dietéticas, cuidados do corpo e da alma, etc., cujos efeitos na realidade social não se pode mais negar.

Cada um desses casos repousa, efetivamente, sobre um empirismo vivenciado. A saber, uma aceitação da vida em sua finitude mas, igualmente, em

293

suas alegrias e prazeres, fossem eles ínfimos. É o que chamei de relativismo hedonista. O próprio deste último é desconfiar das diversas generalizações ou sistematizações mais ou menos apressadas e apegar-se àquilo que a existência oferece de concreto, de próximo e de particular. Dilthey chamava a isto um afetuoso aprofundamento da particularidade. Há, com efeito, algo de sensível, de sensual, sensualista, numa relação com o mundo e com o outro, vivida dia a dia e assentada na experiência, seja a interior, do microcosmo, ou a outra, mais ambiental, ecológica, do macrocosmo matricial. É isso, propriamente, que pode permitir compreender que, para além dos discursos sobre a crise e outros pensamentos convencionados sobre a morosidade ou a depressão social, cada um mais abstrato que o outro, estejamos confrontados, em todos os domínios, a uma efervescência inegável e a uma criatividade específica.

É verdade que estas não passam pelos canais aos quais a modernidade nos havia habituado. O trabalho como realização de si, a política como expressão natural da vida em sociedade, a fé no futuro como motor do projeto individual e social, coisas que

190

estavam na base do “contrato social” moderno, não são mais ressentidas como evidências e não

294

funcionam mais como mitos fundadores. O saber e o poder estabelecidos continuam, é claro, a servir-se de seus parâmetros para analisar o estado e a evolução de nossas sociedades. Por isso mesmo é que vão elaborar os discursos catastrofistas de que se tratou. Mas é preciso reconhecer que não é aí que está a “verdadeira” vida, mas sim no particular, no concreto, no próximo, coisas que não adiam a fruição para hipotéticos amanhãs mas, pelo contrário, empenham-se em vivê-la, bem ou mal, aqui e agora, num dado lugar e em dada socialidade. É isso, propriamente, que delimita uma criatividade existencial que já não tem grande coisa a ver com o trabalho sobre si mesmo e sobre o mundo, próprio à ideologia moderna. É isso, propriamente, que apela para uma razão sensível.

É a vitalidade subterrânea ou, pelo menos, uma vitalidade que escape às habituais análises racionalistas, que requer que se saiba pôr em ação um pensamento que se reconcilie com a vida: um vitalismo ou uma filosofia da vida. Falei de “criatividade específica”, o que nos remete à dinâmica artística. E é certo que após ter sido confinada, durante toda a modernidade, em locais destinados a essa finalidade – museus, ateliês, conservatórios – a arte tende a difundir-se no conjunto da vida social. Retomando uma fórmula talvez um tanto gasta porém não menos pertinente, é a vida como um todo que se

torna uma obra de arte. A criação estilística, a teatralidade cotidiana, a publicidade, a profusão das imagens de toda ordem, estão aí para prová-lo. Assim, como foi o caso para o barroco, é preciso sensualizar o pensamento. Mas, se pode haver concordância quanto a essa hipótese, não há como conservar o pressuposto da ciência social moderna que repousa sobre um critério intangível de verdade como medida de todas as coisas. A forma de arte que é a existência social requer uma pluralidade de abordagens que estavam, até então, separadas.

Pode-se falar de retorno a uma situação pré-moderna? O que é certo é que se trata de considerar o intelecto e a sensibilidade como sendo inseparáveis. O que vem a reconhecer – banalidade que convém não esquecer – que o real é uma mistura de natureza

191

e de cultura, de “*physis*” e de “*logos*”, e que o ato de conhecimento não poderia escapar a uma tal organização. Certos sociólogos, como Simmel ou Dilthey, empenharam-se em reaproximar as ciências humanas da criação poética. Coisa que não admitiam – e continuam não admitindo – os integristas, sejam eles poetas ou sociólogos. Tal intuição, ambiciosa à época destes, torna-se uma imperiosa necessidade, num momento em que, à monovalência da razão

296

sucede, nos fatos, a coerência complexa, e sempre precária, de fenômenos sociais que concedem à paixão e aos sentimentos um lugar de destaque. Não há domínio que esteja indene da ambiência afetual do momento. A política, evidentemente, que se tornou um vasto espetáculo de variedades que funcionam mais sobre a emoção e a sedução do que sobre a convicção ideológica; mas, igualmente, o trabalho, onde a energia libidinal exerce um papel importante; e não esquecendo todas as efervescências musicais e esportivas que são tudo menos racionais. Tudo isso mostra que existe uma dialética entre o conhecimento e a experiência dos sentidos. Mas, à diferença do “sensualismo” do século XIX, tal dialética não é apenas um processo individual, mas tem uma forte carga social. Pode-se até dizer que ela é o fundamento de todo saber lúcido relativo aos fenômenos sociais em sua globalidade.

Com referência à figura emblemática de Dioniso, cuja sombra se espraia sobre as megalópoles contemporâneas, pode-se, portanto, dizer que a aplicação de um saber “dionisiaco” pode dar a perceber o significado profundo do vitalismo pós-moderno. Nesse sentido, o modo poético de conhecimento é uma das “entradas” possíveis no quadro da análise social. Ela dá conta daquilo que o historiador da arte A. Riegl denominava *Kunstwollen*,

a vontade de arte, ou a vontade artística, de minha parte eu diria: o “querer viver estético” que pontualmente assedia o corpo social. Tal “querer” não é finalidade, tem qualquer coisa de selvagem, de brutal, de bárbaro, de irreprimível. É a expressão pura do vitalismo de que se tratou. A importância assumida pela aparência, pelo jogo autônomo das formas, que chamei de importância do “formismo” a fim de acentuar-lhe os efeitos, tudo isso pode levar a

192

considerar que a marginalização do sensível, a perda do senso estético tenha sido um erro epistemológico. Erro compreensível num momento – a modernidade – em que se tratava de dominar a natureza, mas que deixa de sê-lo quando a relação com a natureza, seja a do corpo individual ou a do ambiente propriamente dito, tende a tornar-se mais “parcerial”. A ecologização do mundo deve corresponder uma ecologia do espírito.

A figura de Dioniso é, talvez, o “mito encarnado” contemporâneo, isto é, a figura que garante a cristalização de uma multiplicidade de práticas e fenômenos sociais que, sem isso, seriam incompreensíveis. E essa figura emblemática é, essencialmente, estética, o que quer dizer que favorece e conforta as emoções e as vibrações

298

comuns. Saber “dionisiaco” é aquele que reconhece essa ambiência emocional, descreve seus contornos, participando, assim, de uma hermenêutica social que desperta em cada um de nós o sentido que ficou sedimentado na memória coletiva. É assim que procede a poesia. É assim, igualmente, que opera o mundo poético do conhecimento: fazer sobressair aquilo que é, já, aqui, e dar-lhe um estatuto epistemológico. A poesia age sobre a subjetividade individual, o mundo poético do conhecimento mostra o significado da subjetividade de massa em ação em todos os fenômenos que constituem a vida social. Como nota Guyau, “é privilégio da arte nada demonstrar, nada ‘provar’ e, entretanto, introduzir em nossos espíritos algo de irrefutável”. É que nada pode prevalecer contra o sentimento. A partir do momento em que o sentimento é coletivo, e que se vêem suas conseqüências, tanto sociais quanto políticas, para melhor ou para pior, é preciso saber integrá-lo no ato de conhecimento a fim de tornar este último mais eficaz.

O poeta, como já disse, desperta na subjetividade de cada um as vozes imemoriais adormecidas na memória coletiva. Essas vozes podem assumir, atualmente, a forma das fantasias religiosas ou étnicas, a das exacerbações comunitárias ou das reivindicações lingüísticas; podem também exprimir-

se no humanismo, na ação curativa, nos diversos fenômenos – espantosos sob muitos aspectos – de generosidades pontuais ou de solidariedades de base. Em todas essas coisas há uma boa dose de vibrações comuns, aquilo

193

que A. Schultz denominava “sintonia”, ou de emoções “estéticas” que são, em essência, concretas, enraizadas. É isso, propriamente, que o sociólogo ou o filósofo social deve pôr em evidência. Não há mais que se procurar o sentido no longínquo ou num ideal teórico imposto do exterior ou em função de um sistema de pensamento, mas, isto sim, vê-lo em ação numa subjetividade comunitária, o que requer que se leve a sério o sensível, quanto mais não seja para dar-lhe fundamento racional. Isso se traduz na recusa a opor os fatos afetivos e os fatos cognitivos mas, em vez disso, reconhecer a dinâmica que os une sem cessar. Dinâmica em ação na vida social, dinâmica que deve se encontrar, de fato, no ato de conhecimento.

Isso implica que aqueles que chamamos de *intelligentsia*, isto é, os que têm o poder de fazer ou dizer qualquer coisa sobre a sociedade estejam, também, capacitados para apreciar a vida. Que participem daquele hedonismo de que se tratou e não

300

se contentem, conforme o caso, em lamentar, criticar, dar lições, insistir ou impor, do exterior, suas visões do mundo, mas sejam parte integrante daquilo que descrevem, observam, ou daquilo sobre que desejam agir. Retomando uma citação de Cícero, concernente à ação do homem público. *docere, delectare et movere*. Ensinar e fruir são os motores da compreensão e da ação. Não é possível mover as coisas, a não ser estando-se, de modo orgânico, ligado à própria natureza das mesmas, àquilo que certos especialistas do pensamento chinês denominam sua “propensão” natural.

Cabe, aliás, indagar se o inquietante divórcio existente entre as diversas categorias da *intelligentsia* (universitários, jornalistas, políticos, decididores em diversos domínios) e o homem sem qualidades não repousa, justamente, na incapacidade daqueles para apreciar, dar seu justo preço, ao hedonismo relativo que impregna a vida corrente. Eles não têm confiança suficiente na vida. Há apetite no fato de viver, não importa o nome pelo qual isso se exprima – querer viver, vontade, socialidade – é isso a energia libidinal. Para falar disso é preciso apetite, é a *libido sciendi*. Jacob Burckhardt falava do prazer (Genuss) necessário àquele que pretendia dar conta da vida naquilo que ela tem de

mais elevado, sua dimensão artística. Chega até a chamar “o especialista exclusivo de filisteu” (no sentido antigo da palavra) enquanto o homem verdadeiro era, segundo ele, o “*dilettante*” para quem o trabalho permanecia um prazer (*diletto*), ao que ele acrescentava “todos os meus livros nasceram ao sol”. A fórmula é forte, mas testemunha um espírito soberano que sabe, em todas as coisas, ir ao essencial, isto é, ao que permanece intangível quando as diversas racionalizações ou justificações estão ultrapassadas. No caso específico, à necessidade de apreender, de maneira idônea, o infrangível e trágico desejo de viver que sobrepuja as diversas imposições econômicas, políticas, morais, que caracterizam toda vida em sociedade.

Se é fato que a teoria deseja dar conta da experiência, seja individual ou coletiva, também é fato que ela não saberia ser puramente conceptual. Desde a Antigüidade, o campo ético compreendia toda uma parcela de beleza que, é claro, deve ser compreendida em seu sentido mais amplo. O *Kalon* dos gregos tem uma acepção global, designa a qualidade do indivíduo completo capaz de integrar-se à vida da cidade. Nesse sentido, falar de ética da estética não é um vão paradoxo, ou uma simples coqueteria lingüística, mas,

isto sim, remete efetivamente para o cuidado de perceber em sua globalidade a experiência humana, da qual o elemento sensível não é o menos importante.

Já indiquei, mais acima, que o mundo da experiência vivida é o da “correspondência”, no sentido baudelairiano do termo, mas também o da interação simbólica, cujos efeitos são notáveis nos diversos mecanismos de mimetismo particularmente impressionantes nas sociedades contemporâneas. Dizendo-o ou não, estando consciente ou não, a sensibilidade ecológica repousa sobre uma correspondência mágica com a natureza. O mesmo se dá para todos os processos de contaminação que caracterizam a moda, os cuidados do corpo, os jogos de aparência, e outros conformismos sociais, sejam eles intelectuais ou materiais. Em cada um desses casos se está em presença de uma “participação mística” no sentido que Lévy-Bruhl dava a esta expressão, mas que não se pode mais reservar ao domínio de uma suposta “primitividade”.

195

É a sociedade como um todo, ou, antes, as tribos que a compõem, que vibram em uníssono nos diferentes aspectos da vida social. ocorre que essa “vibração” comum é confortada pelo desenvolvimento tecnológico. Em particular pela televisão, que dá a

303

cada um a impressão de participar de um verdadeiro “corpo místico” cujo vetor essencial não é a separação ou a autonomia característica da modernidade, mas sim um tipo de viscosidade ali de heteronomia que funda o vínculo social pós-moderno. De modo profético, Malcolm de Chazal, através das diversas facetas de sua arte, dá efetivamente conta de uma tal “participação”. Ora, para ele a experiência do mundo repousa sobre a íntima ligação de físico e do espiritual, ligação cuja fonte deve-se buscar na sensação. O artista, aqui, não faz senão antecipar a nova gnose amplamente difundida no conjunto social: a de um materialismo místico, ou de um corporeísmo espiritual, aquela que impulsiona, de modo não muito consciente, todas as novas práticas sociais que já não se reconhecem nas clássicas divisões corpo-espírito, natureza-cultura, espiritual-material, etc., às quais nos havia habituado a modernidade.

É para dar conta disso que o intelectual deve saber encontrar um *modos operandi* que permita passar do domínio da abstração ao da imaginação e do sentimento ou, melhor ainda, de aliar o inteligível ao sensível. Retomando uma temática já longamente desenvolvida por mim, saber unir o “formismo”, estabelecimento de grandes quadros de análise, e a descrição empática das situações concretas dadas. Assim fazendo, à imagem do poeta, ele se torna capaz

de evocar aquelas idéias mobilizadoras, aqueles “mitos encarnados” em ação na estruturação social. Haveremos, então, de encontrar aquela “fruição pensante”, ou, ainda, o que Goethe, no Fausto, denomina “fruição acompanhada de consciência” (*Genuss mit Bewusstsein*) própria a exprimir a fruição da vida em suas diversas modulações. Essa função cognitiva ligada ao prazer estético é, certamente, superior à abstração do saber conceptual que, em última análise, é coisa recente, e cuja modernidade constituiu o fundamento de todo conhecimento. Sabendo integrar, de um ponto de vista epistemológico, a experiência

196

sensível espontânea que é a marca da vida- cotidiana, a progressão intelectual poderá, assim, reencontrar a interação da sensibilidade e da espiritualidade, própria; por exemplo, ao barroco, e assim— alcançar, através da aparência, a profundidade das maneiras de ser e dos modos de vida pós-modernos que, de múltiplas maneiras, põem em jogo estados emocionais e “apetites” passionais que repousam, largamente, sobre a iluminação pelos sentidos.

FIM DO LIVRO